AL-WASAT
PUBLISHING HOUSE

Muhammadiyah JAWA

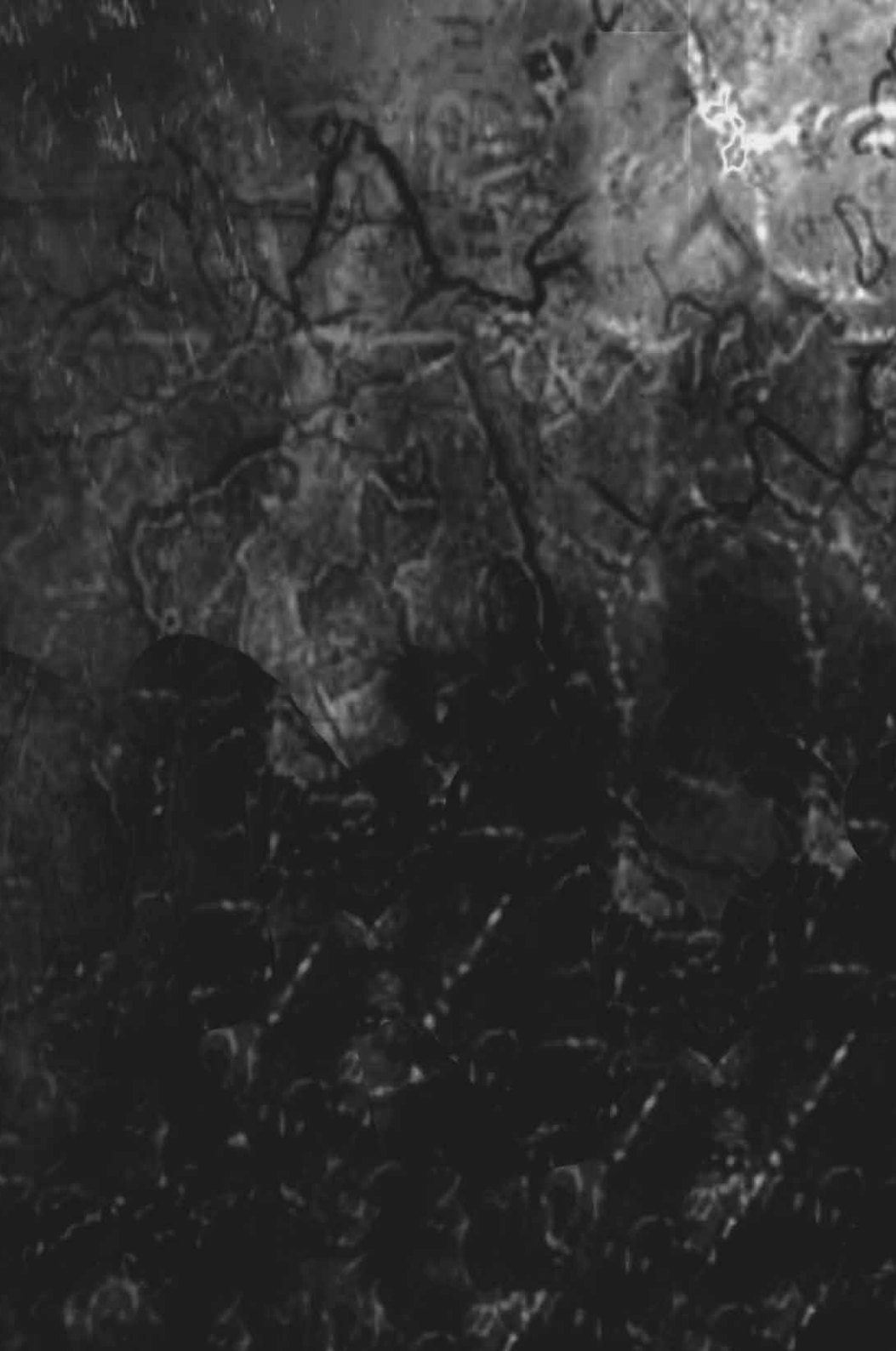
This is excellent... Your thesis was very good indeed.

Merle Calvin Ricklefs

Profesor Sejarah di National University of Singapore

Ahmad Najib Burhani

Peneliti di Puslit Kemasyarakatan dan Kebudayaan LIPI

Muhammadiyah
JAWA

Muhammadiyah JAWA

Ahmad Najib Burhani

AL-WASAT
PUBLISHING HOUSE

Muhammadiyah JAWA

Oleh Ahmad Najib Burhani

Diterjemahkan dari *The Muhammadiyah's attitude to Javanese Culture in 1912-1930: Appreciation and Tension*
Karya Ahmad Najib Burhani, Tesis Master, Universitas Leiden, Belanda, 2004

Penerjemah: Izza Rohman Nahrowi
Pewajah sampul dan isi: Dinan Hasbuddin AR

Al-Wasat Publishing House
Jl. Legoso Raya No. 22 D Ciputat, Jakarta Selatan
Telp. 021-7418674, Fax. 021-7414937
Email: al_wasath@yahoo.com

ISBN: 978-979-19415-0-3

Cetakan I: Juni 2010 M/Rajab 1431 H

Perpusatakaan Nasional : Katalog Dalam Penerbitan (KDT)
Muhammadiyah Jawa
Oleh Ahmad Najib Burhani

Cetakan I : Juni 2010 M / Jumadil Akhir 1431 H
xxii + 206 hlm., 21 x 14 cm
1.Muhammadiyah I. Judul
2.Jawa
ISBN: 978-979-19415-0-3

Testimoni Tokoh

Muhammadiyah lahir di Yogyakarta yang merupakan pusat kebudayaan Jawa. Pendirinya, Raden Ngabehi Muhammad Darwisy (KH Ahmad Dahlan), adalah abdi dalem *pamethakan* di Kraton Ngayogyokarto Hadiningrat. Namun berbeda dari Martin Luther yang berkata, "*Here I stand. I can do no other*" sebagai pemberontakan terhadap otoritas gereja Katolik, Dahlan mampu mewarnai kraton dan masyarakat Jawa tanpa harus berpisah atau memusuhi. Justru dalam diri Dahlan, Islam dan kejawaan menjadi entitas tunggal, seperti konsep *sastra gending* dimana Islam menjadi *sastra* yang diiringi *gending* Jawa. Muhammadiyah adalah Islam varian Jawa yang paling otentik. Inilah satu gagasan yang diurai buku ini.

Gagasan lain adalah asal-muasal puritanisme dalam tubuh Muhammadiyah. Sebagai gerakan, Muhammadiyah memang bercorak Jawa pedalaman, namun dari sisi ideologi (yang disebut puritan) ia banyak dipengaruhi nilai-nilai Sumatra Barat terutama yang dibawa oleh Haji Rosul dan Islam pesisir melalui Haji Mas Mansur (Surabaya, Jawa Timur). Perbedaan watak gerakan dan ideologi itulah yang, saya yakin, justru mendorong Muhammadiyah selalu menjaga keseimbangan antara pemurnian (puritanisasi) dan pembaruan (modernisasi) secara proporsional dalam bingkai Islam berkemajuan (*al-tawazun bayn al-tajrid wa al-tajdid*). Prinsip inilah yang belakangan ini ditampilkan dalam konsep dakwah kultural.

Buku ini wajib dibaca oleh mereka yang ingin melihat dialektika Muhammadiyah dengan tradisi lokal Indonesia, satu aspek yang sering dilewatkan para pengkaji gerakan ini. Alih-alih melihat pengaruh budaya Indonesia, banyak peneliti

yang terlalu terfokus melacak pengaruh Timur Tengah, terutama Wahhabi, terhadap Muhammadiyah. Terakhir, saya percaya bahwa gerakan Muhammadiyah memang memiliki akar kultural kuat pada nilai-nilai ke-Indonesiaan. Tapi Muhammadiyah memilih untuk mensenyawakan nilai-nilai Islam pada budaya Indonesia untuk adanya "Indonesia yang Islami" dari pada "Islam yang Indonesiawi".

—M. Din Syamsuddin
Ketua Umum PP Muhammadiyah 2005-2010
dan Profesor Pemikiran Islam UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

In this detailed and nuanced analysis of the early culture of Indonesia's leading Islamic modernist movement, the Muhammadiyah, Burhani significantly revises anachronistic understandings of the movement that cast it as puritanically hostile to Javanese culture. Burhani shows us that the impetus for Islamic renewal came in large part from Javanese elites deeply involved in traditional court culture, and they undertook that renewal not to expunge Javanese culture from Islamic practice but to promote the distillation of what they saw as Javanese culture's Islamic essence. Burhani's reconstruction of the early days of the Muhammadiyah in Java adds to a growing literature that appreciates the specificities of particular historical moments in Javanese apprehensions of Islam. This book will be an important source for students of Indonesian culture and politics who need to appreciate the changing relationships between local and global religious culture across the twentieth and twenty-first centuries.

—Julia D. Howell
Professor of Anthropology and Deputy Director,
Griffith Asia Institute and Research Expert of the Sociology of Islam,
Griffith University, Australia

Najib Burhani dalam buku ini telah berhasil menunjukkan dengan sangat bagus *the other side of Muhammadiyah*: Muhammadiyah Jawa. Pasalnya, sebagai gerakan yang -benar atau salah- sering dianggap mengusung ideologi puritanisme yang biasanya agresif, fanatik, dan kering, Muhammadiyah Jawa ternyata banyak menunjukkan sisi -atau tepatnya nuansa- lain yang berbeda. Muhammadiyah Jawa lebih merupakan gerakan etik yang mengutamakan beberapa nuktah pandangan hidup yang dijunjung tinggi orang Jawa yang mementingkan budi pekerti luhur, sikap *nrimo lilo lan legowo* (ikhlas, bahkan dalam perilaku politik), *tepo seliro* (tenggang rasa atau toleran melihat praktek keagamaan yang berbeda), dan mengutamakan sikap *alon-alon waton kelakon* (gradualis) dalam menyebarkan paham keagamaannya. Temuan Najib Burhani ini membuktikan bahwa Muhammadiyah bukanlah entitas paham keagamaan yang homogen dan monolitik, melainkan memiliki spektrum pemahaman yang sangat luas: dari Muhammadiyah Al-Ikhlas yang cenderung kaku sampai Marmud (Marhainis Muhammadiyah) atau Munas (Muhammadiyah Nasionalis) seperti yang ditemukan oleh Abdul Munir Mulkan. Dimensi Jawa ternyata sangat menonjol dalam gerakan Muhammadiyah.

—Hajriyanto Y. Thohari
Wakil Ketua MPR-RI 2009-2014, Ketua Umum PP Pemuda Muhammadiyah 1993-1998.

It is often assumed that from its very beginnings in 1912 the Muhammadiyah movement was propagating a universal and puritan brand of Islam in line with the thought of the Egyptian reformers and for this reason was very much opposing Javanese culture. In the present book, which originates from

his Leiden University MA thesis, the author studies the Muhammadiyyah movement with a fresh and independent outlook and demonstrates that this assumption does not hold true for its initial phase. In fact, in the first two decades of its existence, the Muhammadiyyah movement greatly appreciated various features of Javanese culture, like etiquette, language, dress, and name giving. Only, after the Muhammadiyyah movement began to spread outside Java in the 1930-s the movement started to distance itself from this initial positive attitude, for instance under the influence of the Minangkabau-based Muslim scholar Haji Rasul. As a result of the new perspective used in this book, it forms a highly important and original contribution to the study of Indonesian Islam and, on a higher analytical level, indeed to the relationship between Islam and local culture.

—Nico J.G. Kaptein,
Professor of Islamic Studies and the Academic
Coordinator of the Indonesian Young Leaders Programme,
Leiden University, the Netherlands

Melalui sebuah kajian sejarah yang teliti, buku ini membuka wawasan pembaca tentang hubungan Muhammadiyah dengan budaya Jawa. Dengan data-data yang bersumber kepada referensi-referensi tertulis yang otentik dan wawancara mendalam dengan nara sumber yang terpercaya, buku ini menegaskan dua tesis penting. Pertama, berbeda dengan gerakan pemurnian Islam pada umumnya yang cenderung ekslusif dan skripturalistik, Muhammadiyah menampilkan karakternya yang khas sebagai gerakan yang puritan dan inklusif. Kedua, Muhammadiyah dan para tokohnya yang taat mengamalkan Islam dan sangat anti sinkretisme, tidak bersikap konfrontatif terhadap budaya Jawa. Dalam hal tertentu yang

tidak bertentangan dengan Islam, Muhammadiyah bahkan bersikap positif dan akomodatif. Dua tesis ini merupakan sumbangan penting buku ini dalam memperluas khazanah pengkajian sejarah dan gerakan Islam.

—Abdul Mu'ti

Dosen IAIN Walisongo, Ketua Umum Pimpinan Pusat Pemuda Muhammadiyah 2002-2006

Sebagai gerakan tajdid, sejak kelahirannya Muhammadiyah memang harus menyikapi kebudayaan lokal Jawa yang sering mengandung gaya, konsep-konsep dan kepercayaan-kepercayaan yang tidak mudah untuk disesuaikan dengan Islam yang dianggap 'murni'. Dengan menyoroti sejarah Muhammadiyah dalam perspektif tersebut, dari jaman pendirinya KH Ahmad Dahlan sampai jaman setelah wafatnya, buku Ahmad Najib Burhani ini merupakan sumbangan yang sangat berharga.

—Merle Calvin Ricklefs

Profesor Sejarah di National University of Singapore, anggota the International Council of the Asia Society, mantan direktur di the Research School of Pacific and Asian Studies, the Australian National University.

Buku ini sangat menarik karena memaparkan telaah sejarah dan budaya tentang Muhammadiyah yang sekarang ini dianggap tidak "*nJawani*" (baca: jauh dari identitas Jawa dan kurang toleran dengan budaya Jawa maupun budaya secara umum). Sementara secara historis, justru Muhammadiyah sangat kental dengan budaya Jawa. Salah satu penyebabnya menurut penulis adalah berkembangnya ideologi Wahabi dan bercampurnya budaya lain (baca: Padang) dalam Muhammadiyah. Tidak hanya buat warga Muhammadiyah

tetapi siapa pun yang ingin melakukan kajian tentang Islam di Indonesia, buku ini menjadi referensi yang penting untuk memahami seberapa jauh pergeseran dan dinamika perubahan pemikiran dan model gerakan organisasi Muhammadiyah

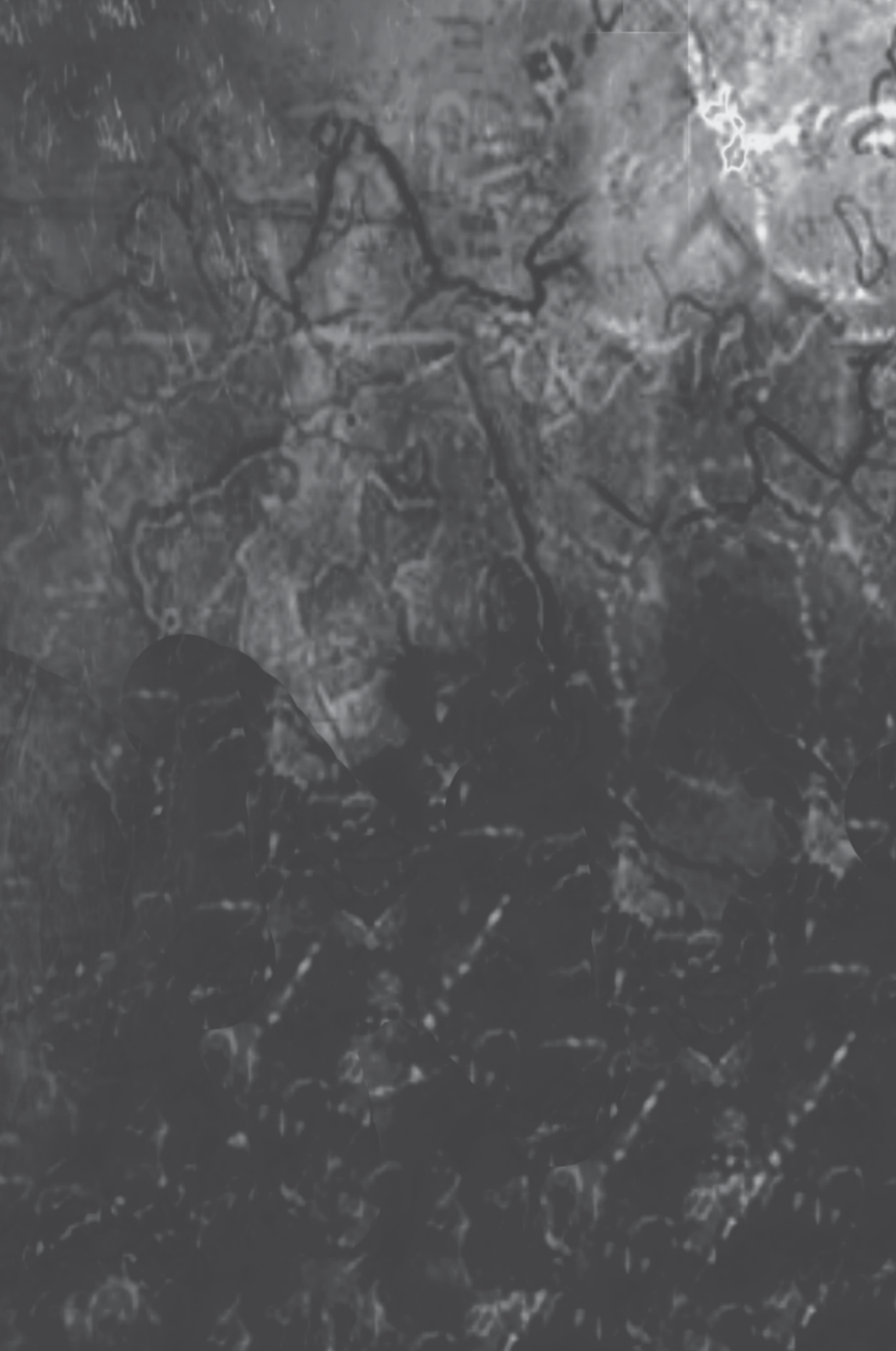
—Rahmawati Husein

Ketua Umum Pimpinan Cabang Istimewa Muhammadiyah (PCIM) - Amerika Serikat, Kandidat PhD di Universitas Texas A&M, Sekretaris Umum PP Nasyiatul Aisyiah (NA) 1995-2000 dan 2000-2004.

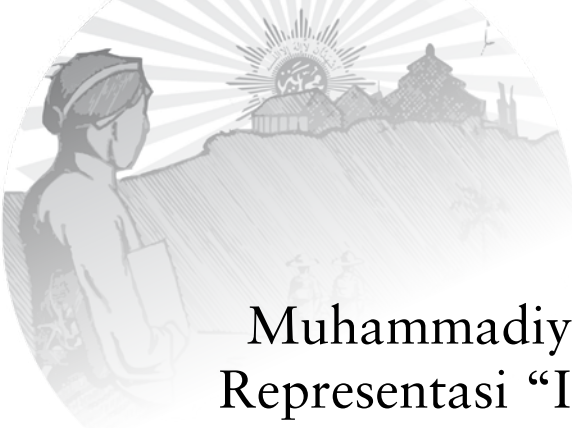
"Muhammadiyah Jawa" provides an original and interesting analysis of an historical shift from a localized and inclusive to a more nationalized and religiously stricter orientation of the Muhammadiyah. The recent scholarships have generally focused on a puritanistic, often regarded Wahhabi dimension of this second largest civil association in Indonesia. This book is the first to problematize the changing relationship between an Islamic organization and ethnicity. It offers a fresh approach to how scholars and students—as well as the public at large—appreciate the role of ethnicity —and local culture in general—in shaping religious orientations. It is a must-read to anyone interested in Indonesian Islam and religious change in general.

The rise and development of the Muhammadiyah in the East Indies were linked to changing Dutch colonial policies and attitudes as well as an increased number of Islamic activists and networks and their greater consciousness to reform Muslim societies in the Dutch-colonized areas. The Javanese civilizational origin of the Muhammadiyah significantly helped attract reformist Muslim activists first in the Sunda areas, but then also Sumatera, Sulawesi, and Kalimantan. However, the first twenty years, Najib Burhani argues, witnessed *prijaji* Javanese cultural traits, and it was only in the 1930s that particularly Sumatera networks, along

with other challenges such as the emergence of the Nahdlatul Ulama, changed that local characteristics. Najib Burhani provides a new and important contribution to our analysis of such spatial and cultural change, and therefore it should lead to further research and scholarship on the localization of the Muhammadiyah outside Java and its nationalization and even internationalization within the ever increasing globalizing circumstances.

—Muhamad Ali
Professor in Religious Studies Department,
the University of California – Riverside, USA

Pengantar Penerbit

Alhamdulillah, kami panjatkan kehadirat Allah Yang Maha Kuasa, karena atas berkat Rahmat dan KaruniaNya, penerbitan Buku “Muhammadiyah Jawa” dapat hadir dihadapan pembaca.

Membicarakan tentang Muhammadiyah tidak akan pernah ada habisnya, dari segi apapun bisa dilihat, diter-jemahkan, diinterpretasikan dan dianalisis sesuai kacamata yang dipakai oleh pembahas. Dalam kata pengantar dari buku Mitsuo Nakamura yang berjudul Matahari Terbit dari balik Pohon Beringin, Prof. Dr. A. Mukti Ali menyebut Muhammadiyah sebagai gerakan serba wajah (dzuwujuh). Sebutan ini dimaksudkan untuk mewujudkan aktifitas Muhammadiyah dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, termasuk dalam pelestarian nilai-nilai tradisi dan budaya masyarakat.

Buku yang ada di tangan pembaca ini merupakan terjemahan dari Tesis Master Saudara Ahmad Najib Burhani berjudul The Muhammadiyah’s attitude to Javanese Culture in 1912-1930: Appreciation and Tension di Universitas Leiden Belanda tahun 2004. Menjadi

penting dan strategis untuk diterbitkan dalam edisi bahasa Indonesia mengingat isi dan kandungan dalam buku ini merupakan hasil penelitian ilmiah, sehingga sedikit banyak akan sangat berharga dalam merubah persepsi dan pandangan orang tentang Muhammadiyah, khususnya yang berhubungan dengan budaya dan tradisi Jawa. Mudah-mudahan dengan membaca buku ini, akan semakin mencerahkan dan memperluas cakrawala berpikir kita tentang Muhammadiyah.

Adalah suatu kehormatan bagi Al-Wasat Publishing House untuk dapat membantu menerbitkan buku ini. Semula, buku ini akan terbit di tahun 2008, namun karena pertimbangan momentum akan diselenggarakannya Muktamar Muhammadiyah ke 43 tanggal 3-8 Juli 2010 di Yogyakarta, hingga akhirnya diputuskan buku ini terbit sebagai bagian dari kado untuk Muktamar 1 Abad Muhammadiyah.

Akhir kata, semoga buku ini bermanfaat dan selamat membaca.

Jakarta, Juni 2010

Muhammadiyah sebagai Representasi "Islam-Jawa"

~Sebuah Pengantar~

"You cannot be a Brahmin in the English countryside"
—Julian Pitt-Rivers (1963).

Saya mengambil nukilan kata-kata Pitt-Rivers di atas untuk menunjukkan betapa mustahilnya Muhammadiyah melepaskan diri dari kebudayaan Jawa. Meski sering disebut sebagai gerakan puritanisme Islam di Indonesia, Muhammadiyah tak akan bisa melepaskan fakta bahwa ia lahir di Kauman, satu tempat dalam lingkungan tembok Kesultanan Yogyakarta, oleh sejumlah *abdi dalem* Kraton tersebut. Ia dibangun dengan inspirasi dan kesadaran seorang Islam-Jawa *tulen,* Raden Ngabehi Muhamad Darwisy (KH Ahmad Dahlan), setelah banyak berdialog dengan rekan-rekannya di Boedi Oetomo, guna memodernisasi cara pikir, sistem sosial dan peradaban masyarakat.

Sampai sekarang pun, ketika organisasi ini mendekati umur 100 tahun, beberapa pimpinannya tetaplah para *priyayi* dari kerajaan Jawa kuno itu, lengkap dengan

karakteristik kejawaannya. Karenanya, seperti dikutip Herman L. Beck (1995), tidak heran jika Muhammad Hatta, salah satu proklamator Republik Indonesia dan juga anggota Muhammadiyah mengatakan, “Muhammadiyah tak akan pernah bisa berhasil melaksanakan program purifikasinya selama ia tak bisa membebaskan diri dari akar-akarnya di Kauman Yogyakarta.”

Pada 2010 ini Muhammadiyah akan melangsungkan Muktamar Satu Abad di Yogyakarta. Ini barangkali menjadi momentum yang tepat untuk mengingat dan merenungkan kembali identitas yang sudah lama melekat pada diri organisasi ini, yaitu sebagai model Islam varian Jawa atau dalam konteks yang lebih pas untuk saat ini, Islam varian Indonesia.

Muhammadiyah dan Identitas Kejawaan

Mungkin belakangan ini terjadi satu pergeseran pandangan di masyarakat. Seolah-olah NU (Nahdlatul Ulama) lebih pas dipandang sebagai representasi Islam-Jawa daripada Muhammadiyah. Anak-anak muda NU pun juga terkesan lebih aktif bergelut dengan tradisi Jawa daripada anak-anak muda Muhammadiyah. Kondisi kasar ini tentu sangat berbeda dengan catatan-catatan sejarah pada dua organisasi terbesar di Indonesia itu. Setidaknya ada beberapa bukti yang memperkuat asumsi ini.

Pertama, jika klasifikasi masyarakat Jawa ala Clifford Geertz (1960) dipakai untuk membaca penduduk Jawa di awal abad ke-20, maka NU yang didirikan pada 1926

adalah organisasi para santri dan Muhammadiyah adalah gerakan para priyayi Muslim. Sebagai perbandingan, para pendiri NU adalah para kyai dari berbagai pesantren di Jawa (seperti KH Hasyim Asy'ari dan KH Wahab Hasbullah). Para pengurus NU awal juga dipenuhi oleh orang-orang dengan nama Arab. Sementara pendiri dan pengurus Muhammadiyah adalah para priyayi Kraton Yogyakarta (seperti Raden Ketib Tjandana Haji Ahmat dan Raden Sosrosugondo).

Kedua, jika kita buka kembali foto-foto dan gambar-gambar kedua organisasi tersebut di awal-awal pendiriannya, maka akan terlihat bahwa para pimpinan NU memakai pakaian yang lebih dekat pada tradisi Arab, sementara cara berpakaian pemimpin Muhammadiyah mendekati budaya Jawa. Pada Muktamar Muhammadiyah di Solo tahun 1929, misalnya, seruan untuk memakai pakaian tradisional masuk dalam salah satu aturan bagi peserta Muktamar:

> Menjetoedjoei seroean Comite Penerimaan Congres di Solo, kami harap soepaia Oetoesan-oetoesan laki-laki memakai **pakaian kebesaran** tjara negerinja masing-masing, jang tidak melanggar Sjara'.
>
> Pengoeroes Besar dan Comite poen akan menjamboet dengan gembira dan berpakaian kebesaran djoega, tjara Djogja dan Solo. Jang teroetama dipakai di waktoe Malam Penerimaan dan Hari Tamasj-sja.
>
> —*Programma dan Agenda Congres Moehammadijah ke-XVIII jang Terbesar di Solo* (1929)--

Ketiga, bahasa Jawa adalah bahasa resmi di Muhammadiyah sebelum digantikan oleh bahasa Indonesia. Muhammadiyah adalah organisasi pertama di Indonesia yang memperkenalkan khutbah Jum'at dalam *vernacular language* (bahasa masyarakat setempat). Pesan-pesan dalam khutbah Jum'at dianggap Muhammadiyah tidak akan bisa sampai kepada pendengarnya jika memakai bahasa Arab. Karena itu, sangat tidak masuk akal untuk memaksakan penggunaan bahasa asing itu sementara seluruh pendengarnya adalah orang Jawa. Bahkan, menurut kesaksian salah seorang murid Ahmad Dahlan di *Kweekschool* Jetis, Profesor Sugarda Purakawatja, pendiri Muhammadiyah itu pernah mengizinkan murid-muridnya untuk shalat dengan menggunakan bahasa Jawa jika mereka tidak mengerti bahasa Arab.

Keempat, secara organisasi, Muhammadiyah memiliki ikatan cukup erat dengan Boedi Oetomo, sebuah organisasi yang ingin membangun kembali budaya Jawa. Seluruh pendiri Muhammadiyah merupakan anggota Boedi Oetomo. Memang, Dahlan juga bergabung SI (Sarekat Islam) dan organisasi lain di Jawa. Namun, hanya Boedi Oetomo-lah satu-satunya organisasi yang secara langgeng diikuti oleh Dahlan, tentu saja selain organisasi yang didirikannya sendiri.

Kelima, Muhammadiyah tidak pernah menolak upacara *grebeg* yang diselenggarakan oleh Kraton Yogyakarta. Penghulu-penghulu yang berperan aktif dalam upacara tradisional di Kraton itu, sejak zaman Ahmad Dahlan, adalah para pimpinan Muhammadiyah. Dahlan sendiri

hingga meninggalnya tak pernah melepaskan statusnya sebagai *abdi dalem pamethakan.*

Beberapa Pergeseran Sikap

Meski masih menyisakan cukup banyak bukti tentang kedekatan Muhammadiyah dengan kebudayaan Jawa, namun identitas organisasi ini sebagai Islam varian Jawa memang sudah tidak se-*kenthal* pada masa-masa awal pendiriannya. Banyak faktor yang menyebabkan terjadinya pergeseran ini. Beberapa diantaranya adalah masuk dan berkembangnya ideologi Wahabi di organisasi ini, terutama setelah Mekah dan Madinah dikuasai oleh Saud-Wahabi. Sebagai organisasi yang identik dengan gerakan Wahabi, Muhammadiyah lantas menjadi kurang toleran terhadap tradisi masyarakat setempat.

Keterlibatan orang-orang dari Padang dalam Muhammadiyah juga memberi pengaruh dalam pembentukan sikap organisasi ini terhadap budaya lokal. Di Padang, hubungan antara *Kaum Tuo* dan *Kaum Mudo,* juga orang Adat dan orang Padri, memang kurang harmonis. Kondisi ini lantas mempengaruhi warga Muhammadiyah di Jawa. Apalagi, ideologi Muhammadiyah banyak dipengaruhi oleh ulama besar dari Padang, Haji Rasul.

Selain kedua hal tersebut, faktor lain yang ikut berpengaruh dalam membentuk karaktek Muhammadiyah dalam kaitannya dengan kejawaan adalah pembentukan Majlis Tarjih yang terkesan sangat syari'ah-*oriented.* Pendirian lembaga ini dipelopori oleh Mas Mansur, seorang

ulama dari daerah pesisir, Surabaya. Karakteristik keislaman antara daerah pesisir pantai dan pedalaman (*hinterland*) memang berbeda. Dulu, keislaman daerah pesisir dikenal lebih ketat dibandingkan daerah pedalaman, seperti Yogyakarta.

Namun demikian, seperti dikatakan oleh Hatta, karakter kejawaan Muhammadiyah itu tak akan pernah hilang. Dengan cerdik Mitsuo Nakamura (1993) menyimpulkan gerakan Muhammadiyah sebagai berikut: *"Reformist Islam is not antithetical to Javanese culture but an integral part of it, and what reformists have been endeavouring is, so to speak, to distil a pure essence of Islam from Javanese cultural traditions. The final product of distillation does retain a Javanese flavour."*

Penulis
Ahmad Najib Burhani

Isi Buku

Pendahuluan

Pembicaraan mengenai hubungan Muhammadiyah dan budaya Jawa kerap kali menempatkan Muhammadiyah dalam posisi yang sepenuhnya berseberangan dengan budaya Jawa.[1] Sebagai sebuah gerakan puritan,[2] Muhammadiyah sering dipandang menolak unsur-unsur budaya Jawa. Beberapa peneliti, seperti H.M. Federspiel, menyatakan bahwa nama Muhammadiyah itu sendiri (yang berarti: para pengikut Muhammad) dan cita-citanya, sudah memberi indikasi bahwa gerakan ini memang bermaksud menghidupkan kembali ajaran-ajaran ortodoks

---

[1]Lihat misalnya Herman Beck, "Islamic Purity at Odds with Javanese Identity: The Muhammadiyah and the Celebration of the Garebeg Maulud Ritual in Yogyakarta" dalam Jan Platvoet dan Karel van der Toorns (ed.), *Pluralism and Identity: Studies in Ritual Behaviour* (Leiden: Brill, 1995), h. 261-83.

[2]James L. Peacock dalam penelitian antropologisnya menyimpulkan bahwa Muhammadiyah adalah sebuah gerakan puritan. Lihat James L. Peacock, *Purifying Faith: The Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam* (Menlo Park, California: The Benjamin/Cummings Publishing Company, 1978).

Islam.[3] Karena itulah gerakan ini memurnikan bentuk-bentuk pengamalan agama. Dalam hal ini tampaklah bahwa Muhammadiyah ingin mengubah budaya Jawa yang sering dinilai penuh ajaran sinkretis.

Padahal, bila fakta sejarah Muhammadiyah diamati secara jeli, akan terlihat bahwa organisasi ini, serta pendiri dan tokoh-tokoh masa awalnya, telah menampakkan apresiasi yang besar terhadap beberapa unsur budaya Jawa. Dengan mengungkap sejarahnya, kita akan menemukan bahwa Muhammadiyah pernah memiliki hubungan yang baik dengan budaya Jawa. Memurnikan (pengamalan Islam) tak harus berarti menghilangkan atau merusak seluruh unsur budaya Jawa. Dengan menelusuri dan meneliti secara mendalam hubungan Muhammadiyah dan budaya Jawa pada masa berdirinya, buku ini berupaya menjembatani kesenjangan keduanya yang terjadi dewasa ini.

Pada beberapa tahun belakangan, para pemuka Muhammadiyah dan sebagian warganya berupaya melakukan introspeksi dan memikirkan ulang eksistensi Muhammadiyah. Salah satu di antara banyak hal yang menjadi perhatian mereka adalah hubungan antara Muhammadiyah dan budaya lokal (*indigenous*), termasuk budaya Jawa. Dalam Tanwir (yang merupakan sidang tertinggi setelah Muktamar) yang diadakan di Denpasar, Bali pada 2002, Muhammadiyah berupaya bersikap lebih ramah dalam hubungannya dengan budaya lokal dengan mengetengahkan

---

[3]Howard M. Federspiel, "The Muhammadijah: A Study of an Orthodox Islamic Movement in Indonesia," dalam *Indonesia* 10 (Oktober), Cornell Modern Indonesia Project, 1970, h. 57.

tema "Dakwah Kultural untuk Pencerahan Bangsa". Salah satu di antara banyak misi Tanwir ini adalah membuat Muhammadiyah mudah diterima oleh kaum abangan,[4] sehingga mereka nyaman dengan Muhammadiyah.

Gagasan mengeratkan hubungan antara Muhammadiyah dan budaya lokal mencuat pertama kali pada Muktamar ke-43 pada tahun 1995 di Aceh. Pada Muktamar ke-44 pada tahun 2000 di Jakarta, gagasan ini pun menguat. Pada akhir 2002, pimpinan Muhammadiyah menyeriusi gagasan ini. Mereka membentuk sebuah tim, yang dinamai Tim Perumusan Dakwah Kultural Pimpinan Pusat Muhammadiyah, yang bertanggung jawab mendalami gagasan ini. Tim ini terdiri dari lima orang: A. Watik Pratiknya, Bahtiar Effendy, Abdul Munir Mulkhan, Hajriyanto Y. Thohari, Haedar Nashir, dan Moeslim Abdurrahman.

Kajian dalam buku ini memberikan dukungan pada gagasan tersebut dengan menelusuri perjalanan Muhammadiyah pada masa-masa awal dalam hubungannya dengan budaya lokal. Memang telah ada banyak kajian tentang Muhammadiyah. Namun, belum ada kajian yang secara komprehensif menyentuh misi utama Muhammadiyah (mengemban dan menegakkan ajaran Islam untuk mewujudkan masyarakat Islam yang sebenar-benarnya), yang secara khusus mengungkap hubungan antara ajaran-ajaran

---

[4]Clifford Geertz memperkenalkan istilah *santri* dan *abangan* dalam buku "klasik"-nya, *The Religion of Java* (Chicago: University of Chicago Press, 1976).

Muhammadiyah dan budaya Jawa pada masa awal. Inilah kekosongan yang coba diisi oleh buku ini.

Untuk memberikan penjelasan yang rinci mengenai hubungan Muhammadiyah dan budaya Jawa, buku ini akan mulai dengan mengulas secara sekilas budaya Jawa, miliu di mana Muhammadiyah berdiri dan bergerak. Dengan begitu akan tampak karakteristik-karakteristik tersendiri yang dimiliki Muhammadiyah di tengah-tengah budaya Jawa, dan juga hubungan Islam dan kejawaan (*kejawen*) yang mendapat penekanan dalam buku ini. Dalam hal ini buku ini akan fokus pada tiga hal—Yogyakarta, Kraton, dan Boedi Oetomo—yang memberi pengaruh luas pada Muhammadiyah.

Buku ini membatasi kajiannya pada periode antara tahun 1912, ketika Muhammadiyah didirikan, hingga tahun 1930, ketika Muhammadiyah dan budaya Jawa tampak mulai berjauhan. Ada beberapa peristiwa yang memicu pergeseran sikap Muhammadiyah terhadap budaya Jawa, seperti kemenangan Wahabi untuk menguasai dua kota suci, Mekah dan Madinah, pada 1924, berdirinya Nahdlatul Ulama (NU) pada 1926, pembentukan Majlis Tarjih pada 1927, munculnya nasionalisme yang ditandai oleh Sumpah Pemuda pada 1928, dan Kongres Muhammadiyah ke-19 di Bukittinggi pada 1930. Setelah peristiwa-peristiwa ini, Muhammadiyah menjadi semakin menentang budaya Jawa.

Buku ini menjawab berbagai pertanyaan mengenai hubungan ideologis dan doktrinal antara Muhammadiyah dan budaya Jawa. Sejauh manakah budaya Jawa memberikan

pengaruh pada pembentukan Muhammadiyah? Dalam pembentukannya, bagaimana Muhammadiyah merespons Keraton Yogyakarta dan lingkungan di sekitarnya? Bagaimana Muhammadiyah berusaha memurnikan Islam dari pengaruh budaya Jawa? Bagaimana pula identifikasi Muhammadiyah sebagai gerakan puritan muncul? Apakah kejawaan selalu bertentangan dengan ajaran-ajaran Muhammadiyah? Mengapa Muhammadiyah setelah periode Kiai Dahlan menjadi cenderung kurang menghormati atau memusuhi budaya Jawa? Dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, buku ini akan menelusuri sikap dan pandangan pendiri, para pimpinan, dan para tokoh Muhammadiyah pada masa-masa awal.

Mitsuo Nakamura telah membahas bagaimana Muhammadiyah menghadapi budaya lokal dan konteks sosial ketika mengulas perkembangan Muhammadiyah di Kotagede dalam *The Crescent Arises Over the Banyan Tree: a Study of the Muhammadijah Movement in a Central Javanese Town* (1976). Buku ini berupaya menguatkan beberapa kesimpulan dalam karya Nakamura ini dan menyodorkan berbagai argumen berbeda yang menyempurnakannya. Yang paling membedakan buku ini dengan buku Nakamura itu adalah dalam hal sudut pandang, fokus, dan argumentasi.

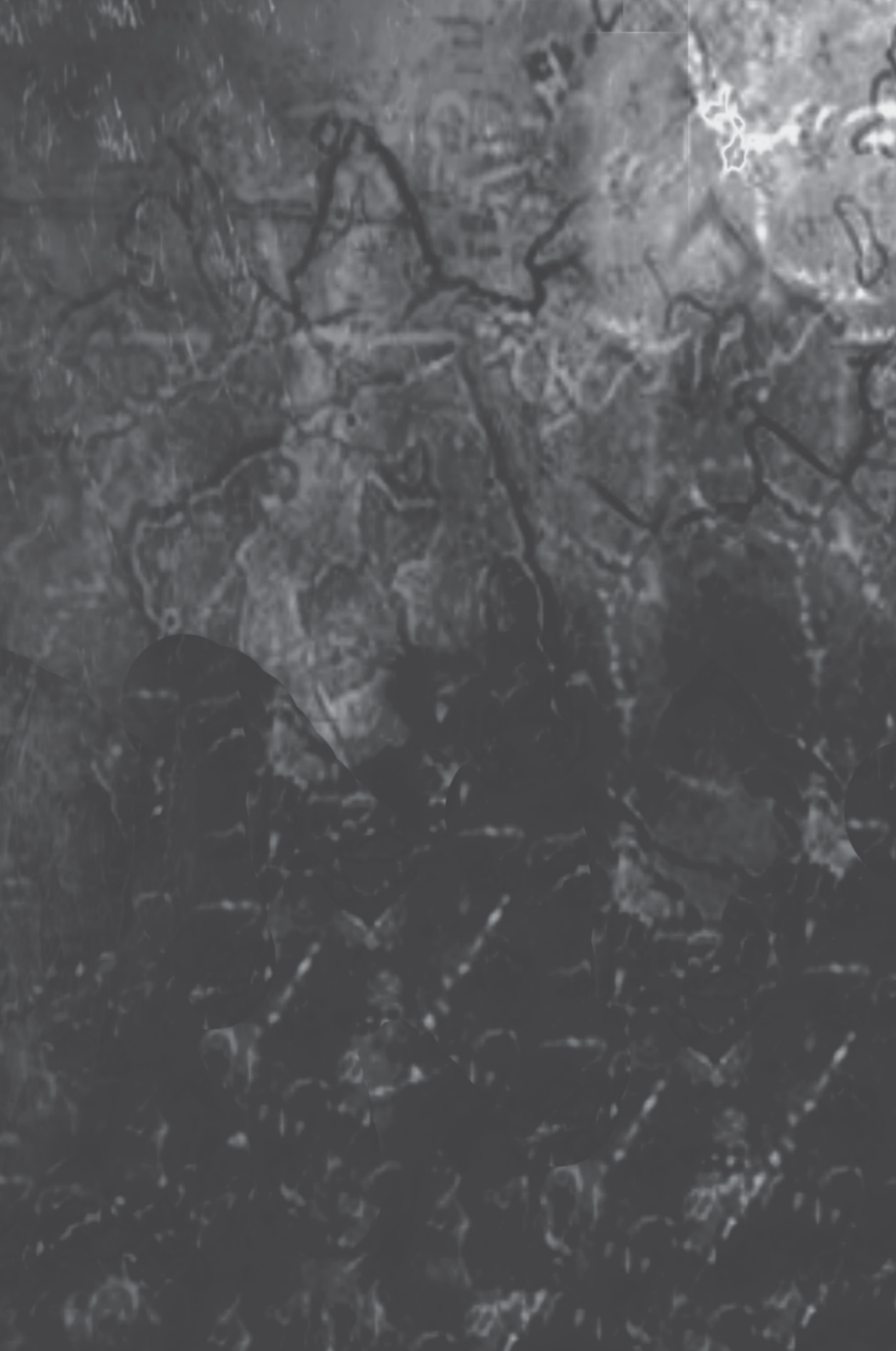
Sementara karya Nakamura didasarkan pada penelitian antropologis, buku ini utamanya didasarkan pada ajaran-ajaran pendiri dan doktrin-doktrin Muhammadiyah pada periode awal. Karya Nakamura memang membicarakan bagaimana doktrin dan ajaran Muhammadiyah menyikapi budaya Jawa pada paruh kedua abad kedua puluh, namun ia

tak membincangkan bagaimana Muhammadiyah menyikapi budaya Jawa dalam perspektif historis, khususnya pada masa awal. Nakamura juga tidak menjawab pertanyaan mengapa Muhammadiyah menjadi kurang menghargai budaya Jawa.

Kajian buku ini lebih banyak didasarkan pada penelitian kepustakaan. Pertama-tama, kajian ini akan memanfaatkan survei-survei bibliografis, terutama karya Mukti Ali, *The Muhammadiyah Movement: A Bibliographical Introduction*. Kajian ini kemudian akan menggunakan berbagai kronik dan materi biografi yang ditulis oleh orang Muhammadiyah maupun yang lain. Bahan-bahan yang paling penting adalah karya-karya penggerak Muhammadiyah pada paruh pertama dan kedua abad kedua puluh, yang di antaranya adalah: Djarnawi Hadikusuma, *Matahari-matahari Muhammadiyah*; K.R.H. Hadjid, *Falsafah Ajaran K.H. Ahmad Dahlan*; Yusron Asrofie, *K.H. Ahmad Dahlan, Pemikiran dan Kepemimpinannya*; Yusuf Abdullah Puar, *Perjuangan dan Pengabdian Muhammadiyah*; dan Solichin Salam, *K.H. Ahmad Dahlan: Reformer Islam Indonesia*.

Karena kebanyakan kronik dan biografi tersebut adalah semacam hagiografi, maka untuk mengimbanginya kajian ini akan mengumpulkan informasi yang tersedia dari berbagai laporan dan dokumen pemerintah, termasuk laporan-laporan Hindia Timur Belanda yang terkait dengan kajian ini; publikasi resmi dan tak-resmi Muhammadiyah, yang akan disarikan dan dianalisis. Bertolak dari sini kita akan mencoba mengamati suasana pada masa perintisan Muhammadiyah. Berbagai buku, kronik, perjanjian, laporan-laporan muktamar, serta karya-

karya para fungsionaris Muhammadiyah yang penting akan digunakan sebagai sumber penting untuk memberi gambaran tentang perhatian, tujuan, dan aspirasi gerakan ini semasa Kiai Dahlan. Langkah berikutnya adalah menelaah dan menafsirkan sikap dan pandangan Ahmad Dahlan dan pimpinan Muhammadiyah. Yang sama pentingnya adalah menafsirkan dan memahami pernyataan-pernyataan kunci Kiai Dahlan. Pernyataan-pernyataan ini akan ditafsirkan dengan melihat juga berbagai aksi, keprihatinan dan keluhan Kiai Dahlan. Selain itu, kajian di buku ini juga meninjau informasi dari berbagai surat kabar dan wawancara.

Langkanya sumber-sumber primer dari Ahmad Dahlan merupakan petaka tapi juga sekaligus menjadi rahmat. Itu berarti Ahmad Dahlan dan masa awal Muhammadiyah merupakan teks atau subjek yang netral. Banyak peneliti bisa dan memang telah membuat asumsi dalam cara yang berbeda selama mereka mempunyai data dan argumen. Kajian ini bermaksud mengumpulkan data dan menciptakan argumen yang akan meretas arah baru bagi kajian tentang Muhammadiyah.

Pada bab pertama buku ini akan digambarkan konteks sosio-kultural dari kelahiran Muhammadiyah. Bab ini akan menyuguhkan latar belakang yang diperlukan guna memahami berbagai isu yang terjadi kemudian. Bab ini mencoba menjawab pertanyaan mengenai kekayaan khazanah budaya Jawa dan hubungan antara Islam dan budaya Jawa. Bab ini juga berupaya mencari jawaban mengenai mengapa Islam dan budaya Jawa tampak seperti dua karakter berbeda yang berseberangan.

Bab kedua akan diawali dengan uraian mengenai sang pendiri Muhammadiyah dalam konteks hubungannya dengan budaya Jawa. Untuk itu, bab ini akan melihat budaya di dalam dan di sekitar Kraton Ngayogyakarta Hadiningrat (Yogyakarta), salah satu dari dua peradaban istana orang Jawa. Bab ini selanjutnya mengulas hubungan antara Ahmad Dahlan dan Boedi Oetomo. Bagian berikutnya menjelaskan pembentukan Muhammadiyah dan misi-misinya. Interaksi antara Muhammadiyah dan sekelilingnya, hubungannya dengan gerakan-gerakan lain seperti Boedi Oetomo, juga dibahas di bab ini. Di sini akan dibuktikan bahwa Muhammadiyah pada masa awal adalah bagian tak terpisahkan dari kejawaan.

Bab ketiga, yang menjadi inti buku ini, berupaya membahas sikap Muhammadiyah terhadap budaya Jawa. Fokus bab ini adalah bagaimana ideologi Muhammadiyah berkomunikasi dengan "ideologi" yang menjadi bagian dan paket dari budaya Jawa. Pandangan dan wawasan pendiri Muhammadiyah tentang topik ini, bagaimana ia menafsirkan unsur-unsur budaya Jawa, akan disajikan di sini. Untuk mengorganisasi data, karya ini berusaha menganalisis politik busana, keanggotaan sebagai simbol, bahasa sebagai identitas, ide sebagai identitas dan semacamnya. Buku ini juga mengkaji sikap Muhammadiyah terhadap budaya permukaan (*surface culture*), seperti grebeg, sekaten, wayang, bahasa dan aksara Jawa, serta busana tradisional. Di bab ketiga juga akan digambarkan sikap Muhammadiyah terhadap budaya-dalam (*deep culture*) Jawa.

Bab keempat menerangkan beberapa penyebab pergeseran sikap Muhammadiyah terhadap budaya Jawa. Ada beberapa peristiwa yang bisa dianggap mendorong pergeseran sikap ini, seperti kemenangan Wahabi untuk menguasai Mekah dan Madinah pada 1924, pendirian Nahdlatul Ulama pada 1926, pembentukan Majlis Tarjih pada 1927, kemunculan nasionalisme yang ditandai oleh Sumpah Pemuda pada 1928, dan Kongres Muhammadiyah ke-19 di Bukittinggi pada 1930. Bab ini juga akan memotret sikap Muhammadiyah terhadap budaya Jawa setelah 1930-an.

Setelah bab kesimpulan yang merangkum temuan-temuan penelitian, terdapat beberapa lampiran yang menggambarkan bagaimana Muhammadiyah memperlakukan budaya Jawa pada masa sekarang. Lampiran-lampiran ini penting untuk memungkinkan para warga Muhammadiyah dan juga para peneliti melihat gerakan ini sebagai organisasi yang tidak sama dari waktu ke waktu dan tak bisa disederhanakan sebagai organisasi dengan karakter tunggal.[]

1

Jawa dan Islam

Telah muncul berbagai perdebatan di kalangan para sarjana mengenai hubungan antara Jawa dan Islam. Islam-Jawa atau Jawa-Islam adalah persoalan unik. Ada dua pandangan ekstrem tentang masalah ini. Pada satu sisi, ada pandangan bahwa Islam hanya memberi pengaruh kecil terhadap Jawa dan kejawaan. Islam hanyalah satu elemen dari banyak elemen kejawaan, yakni: pra-Hindu, Hindu, Buddha, Islam, dan Kristen. Karenanya, sarjana yang ingin mengkaji Jawa seharusnya tidaklah berfokus pada Islam, namun semestinya menaruh perhatian kuat pada unsur-unsur non-Islam dari kejawaan seperti pra-Hindu, Hindu, Buddha dan bahkan Kristen. Beberapa pendukung pandangan ini adalah Thomas Raffles, Clifford Geertz, dan James L. Peacock.

Surutnya orientalisme telah mendorong pergeseran dalam kajian tentang hubungan antara Jawa dan Islam. Muncullah perspektif baru yang memandang Islam

sebagai bagian dominan dari kejawaan. Karena itu, setiap upaya meneliti Jawa seharusnya berfokus pada Islam atau melihatnya sebagai unsur yang signifikan. Pandangan ini dianut oleh para peneliti seperti William R. Roff, Marshall G.S. Hodgson, dan Mark R. Woodward.

Di antara dua pandangan ekstrem tersebut, ada pandangan tengahan, yang mencoba mengkaji unsur Islam dan non-Islam dalam Jawa secara berimbang dan mencoba menyisihkan pengaruh negatif orientalisme. M.C. Ricklefs dan Andrew Beatty adalah dua pelopor pandangan tengahan ini.

Bab ini hendak membahas identitas atau budaya Jawa dan tempat Islam dalam kejawaan. Bab ini akan menyuguhkan latar belakang yang diperlukan untuk memahami secara tepat kelahiran dan peran Muhammadiyah yang akan dipaparkan pada bab berikutnya. Pertama-tama, bab ini hendak mengkaji kemunculan identitas budaya Jawa. Apa itu kejawaan? Dan mengapa orang menyebut diri "wong Jawa"? Selanjutnya bab ini berupaya menjawab mengapa Islam dan Jawa tampak menjadi dua karakter berbeda dan dua kutub yang berseberangan. Dalam hal ini, bab ini akan mencoba melacak pemisahan Islam dari Jawa dan munculnya istilah-istilah santri-abangan-priyayi.

Identitas Budaya Jawa

Tanah air orang Jawa adalah Jawa, sebuah pulau berukuran sedang di sisi selatan kepulauan Indonesia. Orang Jawa sebenarnya hanya mendominasi bagian tengah

dan separo bagian timur pulau ini. Bagian barat dihuni oleh orang Sunda, sedangkan bagian yang paling timur dihuni oleh orang Madura.[5] Sebagai kelompok etnis tersendiri, orang Jawa juga punya budaya tersendiri. Namun, meskipun setiap orang Jawa di wilayah berbeda akan mengakui budaya mereka sebagai budaya Jawa, budaya Jawa tidaklah homogen. Ada perbedaan antara Jawa Tengah dan Jawa Timur misalnya dalam hal makanan, ritual rumah tangga, kesenian rakyat, dan musik. Sampai taraf tertentu, di masing-masing wilayah itu pun juga ada banyak perbedaan. Kendati begitu, Yogyakarta dan Surakarta adalah tempat di mana peradaban Jawa yang tinggi tampak nyata.

Budaya Jawa dikatakan merupakan budaya yang memadukan unsur-unsur dari pra-Hindu, Hindu, Buddha, dan Islam. Percampuran budaya ini mewujud secara luas dalam seluruh kehidupan orang Jawa, dan menampakkan kualitas, titik penekanan, dan bentuk yang berbeda. Konsep katekisme dalam kehidupan sehari-hari orang Jawa dibentuk dan ditentukan oleh budaya tersebut: Bagaimana mereka memperlakukan anak-anak, mendidik mereka, menamai mereka; bagaimana orang Jawa harus bertindak sebelum, pada saat, dan setelah upacara pernikahan; bagaimana mereka mesti memperlakukan orangtua dan nenek moyang mereka; bagaimana mereka harus berperilaku terhadap makhluk halus. Konsep mereka tentang "bagaimana" (tatacara) muncul dari doktrin atau filosofi tertentu.

---

[5]Lebih detil tentang Jawa dan budaya Jawa, lihat misalnya Koentjaraningrat, *Javenese Culture* (New York: Oxford University Press, 1989).

Berbagai mitos dan cerita digunakan untuk meneguhkan konsep "tatacara" mereka. Berbagai ritual dilakukan untuk mengharapkan berkah atau menghindarkan kemalangan. Dimensi material atau artistik dari budaya muncul dari mitos-mitos atau cerita-cerita.[6]

Namun, konsep identitas budaya terbangun secara sosial dalam konteks historis dan geografis. Identitas itu berubah seiring dengan waktu. Orang akan selalu berpikir dan memutuskan aspek mana dari budaya mereka yang mesti dilestarikan, diubah, atau dibuang. Fenomena ini bukan saja kebiasaan yang hanya terjadi di kalangan orang-orang yang punya literasi. Budaya masyarakat pra-literasi atau iliterasi juga senantiasa berubah. Robert N. Bellah mengatakan, "Bahkan masyarakat non-literasi pun jarang sekali stagnan dalam cara yang biasanya tersirat pada istilah 'masyarakat tradisional'."[7] Karena itu, ketika kita bicara tentang budaya Jawa, kita akan menghadapi masalah yang sama. Budaya dan identitas Jawa pada abad ketujuh belas dan kedelapan belas tidaklah sama dengan budaya dan identitas

---

[6]Untuk melihat secara saksama suatu agama, pandangan, kepercayaan, dan budaya tertentu, Ninian Smart membuat sebuah pendekatan definisional yang berpengaruh. Ia menganalisis agama dan pandangan berdasarkan sejumlah "dimensi". Ada dimensi ritual atau praktis, doktrinal atau filosofis, mitis atau naratif, pengalaman atau emosional, etis atau hukum, organisasional atau sosial, material atau artistik, dan politik serta ekonomi. Lihat Ninian Smart, *Dimensions of the Sacred, an Anatomy of the World's Beliefs* (London: HarperCollinPublishers, 1996).

[7]Robert N. Bellah, "Cultural Identity and Asian Modernization", makalah untuk *Cultural Identity and Modernization in Asian Countries: Proceedings of Kokugakuin University Centennial Symposium*, Institute for Japanese Culture and Classics, Kokugakuin University, 1983. Makalah ini bisa dilihat di http://www.kokugakuin.ac.jp/ijcc/wp/cimac/.

Jawa pada abad ini dan abad-abad sebelum abad ketujuh belas. Orang Jawa telah melestarikan sebagian unsur dari budaya mereka dan membuang sebagian lainnya. Sebelum kita membicarakan topik ini, kita akan mulai dengan uraian sejarah kemunculan budaya Jawa dan identitas Jawa.

Menurut Ricklefs, Jawa awalnya baru diterima sebagai penanda identitas sebuah kelompok masyarakat pada awal abad kedelapan belas. Mulanya, Islam adalah salah satu unsur paling signifikan dari identitas Jawa.[8] Ricklefs menguraikan kemunculan identitas Jawa sebagai berikut:

> Kita bisa mempertimbangkan sejarah orang-orang yang berbicara dengan bahasa Jawa untuk mencari contoh sejarah tentang variabilitas apa yang dianggap identitas primordial. Karya-karya sastra pra-Islam dalam bahasa Jawa Kuno sering menyebut Jawa sebagai kategori geografis, dengan menggunakan istilah-istilah seperti: Jawa, Bhumi Jawa, Jawa, Yawamandala, dan sebagainya. Ini tampaknya telah mempunyai aspek etnis dan kebahasaan, karena Jawa di sini dibedakan dari Sunda. Tapi agaknya ide tentang orang Jawa tidak disebutkan dalam karya-karya ini. Sejauh yang saya tahu, kita tidak menemukan konsep "wong Jawa" dalam Jawa Kuno. Dalam teks pra-Islam akhir, *Tangtu Panggelaran*, yang ditulis sekitar 1500-1635, kita menemukan istilah "wong Jambudipa" untuk menyebut mereka yang hidup di pulau Jawa. Tapi itu tidak menunjukkan bahwa orang-orang ini menganggap diri mereka sebagai anggota dari

---

[8]M.C. Ricklefs, *The Seen and Unseen Worlds in Java, 1926-1949: History, Literature and Islam in the Court of Pakubuwana II* (Honolulu: Allen & Unwin and University of Hawai'i Press, 1988), h. 330.

kelompok sosial yang disebut "wong Jawa". Kalaupun toh mereka begitu, bukti awal ini menunjukkan bahwa identitas ini boleh jadi adalah identitas yang baru, bahkan pada akhir abad ketujuh belas.

Catatan-catatan sejarah menunjukkan bahwa identitas lokal—"wong Pajang", "wong Mataram", "wong Surabaya", dan sebagainya—masih kuat pada akhir abad ketujuh belas. Namun, ada alasan untuk menduga bahwa, sebelum awal abad kedelapan belas, sebuah identitas "Jawa" mulai diterima, dan salah satu penanda penting dari identitas ini adalah menganut Islam. Buktinya lagi-lagi subtil dan bisa diperdebatkan, tetapi mungkin saja ada, seperti saya terangkan di tempat lain, "perkembangan menuju kesadaran etnisitas Jawa yang diartikan sebagai lawan dari keeropaan, yang dicap Islam karena inilah kategorisasi yang mengandung otoritas ilahiah dan pengalaman Jawa."

Sebelum akhir abad kedelapan belas, agaknya etnisitas Jawa umumnya diartikan berkenaan dengan Islam. Hukum Islam tengah diperkenalkan oleh keraton-keraton. Beberapa bangsawan dikenal mempunyai komitmen kuat terhadap Islam, terutama Pakubuwana II (1726-49), Mangkunegara I (1757–95), dan pemimpin Perang Jawa (1825–30) Pangeran Dipanegara. Ini bukanlah penilaian terhadap ortodoksnya agama mereka karena, sebagaimana terjadi pada setiap agama besar dunia termasuk juga pada Islam, ada banyak pengaruh lokal pada persepsi masyarakat tentang keberagamaan mereka. Melainkan, ini mencerminkan sejauh mana Islam penting bagi persepsi orang Jawa tentang diri mereka sebagai

suatu kelompok—sejauh yang bisa dinilai berdasar bukti yang ada, yang umumnya berkenaan dengan elit.[9]

Hubungan harmonis antara Islam dan Jawa retak pada akhir 1828 atau lebih awal setelah meletusnya Perang Jawa. Pemerintah Belanda adalah arsitek utama di belakang retaknya hubungan ini.[10] Berkaca dari beberapa protes dan pemberontakan yang kerap muncul di Jawa sejak kedatangan mereka hingga 1830-an, terutama Perang Jawa, Belanda menduga hubungan baik antara Islam dan istana-istana Jawa sebagai penyebab utama berbagai protes dan pemberontakan itu. Karenanya, memisahkan Islam dari istana-istana ini adalah jalan keluar bagi masalah ini. Dengan berbuat demikian, Belanda mengira mereka tak akan menghadapi kesulitan dalam menjajah Jawa.

Kini, saat kita membicarakan budaya atau identitas Jawa, kita harus sadar bahwa orang Jawa tidak punya konsep yang sama tentang budaya atau identitas ini seperti nenek moyang mereka. Orang Jawa boleh jadi tidak lagi menganggap Islam sebagai unsur tak terelakkan dari identitas Jawa. Ada banyak orang Jawa Kristen dan Jawa Buddha. Selain itu, kita juga menemukan pembedaan antara budaya petani Jawa dan budaya urban Jawa, atau dalam istilah antropologi, antara tradisi besar (*great tradition*) dan tradisi

---

[9]M.C. Ricklefs, "Culture, Ethnicity, and Religion as Process: Inter-Culturality as the Key to the Future", dalam *Kultur: The Indonesian Journal for Muslim Cultures*, Volume I, Nomor I, 2000, h. 35-7.

[10]M.C. Ricklefs, *The Seen and Unseen Worlds in Java, 1926-1949*, h. 342.

kecil (*little tradition*),[11] atau dalam pengklasifikasian budaya yang lain, antara budaya-dalam (*deep culture*) dan budaya permukaan (*surface culture*).[12] Dalam buku ini, klasifikasi terakhirlah yang digunakan untuk membaca budaya Jawa.

Budaya permukaan meliputi aspek-aspek budaya yang terlihat, seperti makanan, seni, busana, hari besar, upacara, bahasa dan sebagainya. Sedangkan budaya-dalam adalah aspek-aspek budaya yang tak terlihat seperti perasaan, emosi, sikap, dan aturan pergaulan. Budaya-dalam adalah unsur budaya yang tersembunyi, yang tak terlihat di tingkat permukaan.[13]

Salah satu aspek yang terlihat, yang kita temukan dalam hidup keseharian orang Jawa adalah bahasa. Bahasa Jawa adalah penanda linguistik orang Jawa. Bahasa ini termasuk sub-rumpun Hesperonesia dalam rumpun Malayo-Polynesia. Dalam bahasa Jawa, ada tiga gaya bahasa tutur, yaitu *ngoko* (tak formal), *madya* (semi-formal), dan *krami* (formal). Alfabet Jawa, *hanacaraka datasawala padajayanya magabatanga*, yang dikembangkan dalam kesusastraan

---

[11]Kategorisasi ini diciptakan oleh Robert Redfield dalam bukunya, *The Primitive World and Its Transformation* (Ithaca: Cornell University Press, 1953).

[12]Lihat Hugo Baetens Beardsmore, "Culture and Stereotypes – Interaction Between Europe and Indonesia," sebuah makalah pada seminar yang diadakan Kedutaan Besar Indonesia, *Indonesia's Cultural Diversity in Times of Global Change*, Brussels, 17 Desember 2002, h. 1.

[13]Lihat http://www/coedu.usf.edu/esol/Endorsement/ESOL%20 Resource%20Binder/cdeep_and_surface_culture_2.htm. Terminologi ESL di http://www.educ.wsu.edu/esl/ESLterms.html. Diakses pada 22 Desember 2003.

periode Mataram pada abad ketujuh belas dan kedelapan belas, dikenal sebagai aksara Jawa.[14]

Ada banyak hari besar di Jawa, tapi yang paling besar dan signifikan bagi masyarakat Jawa adalah Riyaya (Idul Fitri). Hari raya lain di Jawa misalnya Idul Adha (kurban), Mulud (maulid Nabi), satu Sura (tahun baru Jawa), dan Bersih Desa. Di setiap hari besar, orang Jawa selalu menggelar *slametan* (selamatan).

Aspek lain dari budaya permukaan Jawa adalah keragamaan makanan dan bentuk penyajian makanan—*sego tumpeng* (nasi berbentuk kerucut), *sego golong* (nasi bulat) dan semacamnya—yang disajikan saat *slametan*. Beraneka ragam makanan secara khusus disajikan dengan maksud tertentu. Sehingga, niatan yang berbeda berarti model makanan yang berbeda pula.

Orang Jawa juga kaya dalam hal seni, seni klasik maupun seni rakyat. Orang Jawa misalnya punya wayang, gamelan, *tembang*, *beksa* dan *joged*, serta batik. Mereka juga punya sandiwara rakyat seperti *wayang wong*, *ketoprak*, dan *ludruk*; serta tari jalanan seperti *kledek*, *jaranan*, dan *janggrung*.

Orang Jawa juga punya pakaian tradisional sendiri. Di masa lalu, mereka biasanya mengenakan busana dan aksesoris Jawa seperti *blangkon* atau *kuluk* (mirip kopiah), *tapih* atau *tapihan* (kain sarung batik perempuan), dan

[14]Koentjaraningrat, *Javanese Culture*, h. 12-5. Awalnya, aksara Jawa berasal dari aksara Dewa Nagari dan digunakan dalam inskripsi dan manuskrip setidaknya sejak abad keenam belas dan banyak digunakan hingga abad kedua puluh.

beskap atau *atela* (semacam jas tradisional). Batik dikenakan sebagai pakaian yang paling universal di kalangan masyarakat Jawa. Gaya busana Jawa sering kali adalah penanda status dan identitas suatu komunitas.[15]

Dalam beberapa kasus, budaya permukaan merupakan salah satu hasil dan ekspresi luar dari unsur-unsur tersembunyi atau unsur-unsur dalam dari budaya Jawa, seperti ikatan kekeluargaan mereka, etika, estetika, sikap terhadap pernikahan, sikap terhadap sakit dan kematian, sikap terhadap yang ilahiah dan supernatural, sikap terhadap kebersihan, dan sebagainya. Koentjaraningrat menjelaskan masalah ini secara terperinci dalam bukunya, *Javanese Culture*. Di sini saya akan merujuk ke beberapa penjelasannya saja. Selanjutnya saya akan banyak merujuk penjelasan Clifford Geert dalam bukunya, *The Religion of Java*.

Untuk melihat budaya-dalam Jawa secara sekilas, baiknya kita mulai dari sistem simbol orang Jawa, yang akan memberikan gambaran tentang keseluruhan sistem budaya Jawa yang canggih dan berseluk-beluk. Koentjaraningrat mengatakan bahwa orang Jawa mempunyai sistem klasifikasi simbol berdasarkan dua, tiga, lima, dan sembilan kategori.

> Sistem yang berdasarkan dua kategori dihubungkan dengan ide kontras dan antagonisme, dan lebih khusus lagi didasarkan pada gagasan yang memperlawankan orang dan benda

---

[15]Ahmad Adaby Darban et al., *Kraton Jogja: The History and Cultural Heritage* (Jakarta: Kraton Ngayogyakarta Hadiningrat dan Indonesia Marketing Association, 2002), h. 156.

> yang punya posisi tinggi (*inggil*) dan yang punya posisi rendah (*andap*); gagasan yang memperlawankan orang dan benda yang tidak akrab, jauh dan formal (*tebih*), dan yang akrab, dekat dan tak formal (*celak*); gagasan yang memperlawankan orang dan benda yang ada di sisi kanan (*panengen*) dan yang ada di sisi kiri (*pangiwa*); gagasan yang memperlawankan yang suci dan yang profan (*biasa*); gagasan yang memperlawankan yang panas (*benter*) dan yang dingin (*asrep*); dan akhirnya gagasan yang memperlawankan yang halus (*alus*) dan kasar.[16] …

Berdasarkan sistem-sistem simbol ini, orang Jawa menjalani kehidupan sehari-hari mereka. Mereka membagi diri mereka sendiri menjadi *tiyang alit* (biasanya petani desa) dan *priyayi* (orang dengan posisi tinggi seperti pegawai negeri). Pergaulan dan enkulturasi orang Jawa juga didasarkan pada konsep ini (tinggi-rendah, *inggil-andap*). Nama bayi biasanya mengikuti status orangtuanya. Memberi nama anak yang tak sesuai dengan tingkat sosial orangtua menjadi semacam tabu. Bejo, Slamet, Ngatirah, Paijah adalah contoh nama yang sering diberikan pada anak petani. Kusuma dan Ningrat adalah nama-nama yang sering diberikan pada anak priyayi. Ketika seorang anak bisa bicara, ia diharapkan bicara dengan bahasa formal (*krami*) kepada orangtua mereka, orang-orang yang lebih tua, dan orang-orang yang mempunyai kedudukan tinggi di masyarakat (*inggil*). Bersikap rendah hati atau *andap-asor* dalam berkomunikasi dengan orang-orang yang punya

[16]Koentjaraningrat, *Javanese Culture*, h. 446.

status lebih tinggi dianggap sebagai aspek perilaku yang paling penting.

Ketika seorang remaja menginjak usia pernikahan, orangtua mereka akan mencarikan pasangan untuk mereka. Orang Jawa melarang pernikahan di antara sesama keluarga dekat (*celak* atau inses), dan menikah dengan seseorang dari keluarga jauh (*tebih*) dianjurkan. Selain itu, salah satu pertimbangan dalam pernikahan adalah *petungan*, sistem numerologi Jawa yang membentuk dan mengatur sebagian besar hidup keseharian orang Jawa. Konsep metafisis yang menjadi sandaran sistem *petungan* adalah *cocok* (kesesuaian). Setiap hal yang orang lakukan harus sesuai dengan siklus alam. Dengan menaruh perhatian pada *petungan*, orang Jawa berupaya membawa harmoni ke alam semesta. Harmoni memastikan hidup orang bernasib baik.

Sistem yang *suci* dan yang *biasa*, juga yang *alus* dan yang *kasar*, juga berlaku untuk hubungan antara Tuhan dan manusia. Banyak *slametan* yang diadakan masyarakat Jawa melambangkan kepercayaan mereka pada yang suci. Seni Jawa juga dibedakan dalam istilah-istilah *alus* dan *kasar*; seni bangsawan adalah *alus*, sedangkan seni petani adalah *kasar*. Orang Jawa mengelompokkan roh-roh seperti *memedi*, *gendruwo*, *setan*, *jim*, *tuyul*, *demit*, dan *dayang* sebagai *makhluk alus*, sedangkan manusia termasuk binatang dan tumbuhan dikelompokkan sebagai *makhluk kasar*. Segala sesuatu yang terlihat mata manusia adalah *kasar*, dan sebaliknya yang tak terlihat mata manusia adalah *alus*.

Contoh dari sistem simbol *benter* atau *anget* dan *asrep* atau *adem* adalah tentang kesuburan. Perempuan yang punya banyak anak dikatakan *anget*. Sebaliknya, wanita yang tak subur dikatakan *adem* dan harus pergi ke dukun.

Orang Jawa juga menganggap konsep kanan dan kiri sebagai sebuah sistem yang penting. Mereka menggunakan tangan kanan untuk hampir segala hal. Menggunakan tangan kiri dianggap tak sopan dan tak beradab.

Pola tiga-kategori adalah semacam perbaikan dari pola dua-kategori. Setiap hal punya pertengahan atau sesuatu yang menetralkan atau menengahi dua hal. Dukun atau tabib adalah semacam penengah antara yang profan (manusia) dan yang suci (Tuhan).

Lima-kategori dipakai masyarakat Jawa untuk memancarkan ide tentang stabilitas dan harmoni. Orang Jawa punya lima hari (*Legi*, *Paing*, *Pon*, *Wage*, dan *Kliwon*). Orang Jawa juga menganggap ada lima tempat dalam hirarki setiap desa, tak peduli seberapa besar atau kecil desa itu. Serikat desa-desa Jawa juga terdiri atas lima desa dengan yang paling utama di tengah, dan empat lainnya di sebelah utara, selatan, timur dan barat.

Pola terakhir adalah sembilan-kategori. Contohnya yang paling terkenal adalah konsep *wali sanga* (sembilan wali) di Jawa.[17]

---

[17]Koentjaraningrat, *Javanese Culture*, h. 447-51.

Paradigma Lama Orientalis

Di kalangan para antropolog yang pernah mengkaji Jawa abad kedua puluh, istilah *santri* dan *abangan*[18] sangat sering digunakan untuk memotret masyarakat dan budaya Jawa.[19] Kategorisasi sosial ini tidak populer dalam teks-teks tertulis sampai misionaris dan peneliti Belanda, S.E. Harthoorn dan Carel Poensen (1836-1919), mengungkap fenomena ini untuk pertama kalinya pada 1850-an dan 1880-an.[20] Poensen mencatat:

---

[18]Muhaimin menyebutkan bahwa istilah "abangan" merujuk pada para pengikut Syekh Lemah Abang (Syekh Siti Jenar), tokoh wali sanga yang controversial. Lihat A.G. Muhaimin, "The Islamic Traditions of Cirebon: Ibadat and Adat Among Javanese Muslims", disertasi tak diterbitkan, Canberra: The Australian National University, 1995. Namun, ini agaknya bertentangan dengan fakta bahwa istilah ini baru populer pertengahan abad ke-19. Sedangkan istilah "santri", menurut P.J. Zoetmulder, berasal dari bahasa Sansekerta (*sastri*). Santri berarti orang yang telah mempelajari kitab suci atau murid yang belajar pengetahuan agama. Menurut Djoko Suryo, istilah ini bisa dilacak dari berbagai sumber. Mungkin berasal dari kata Sansekerta *sastri*, atau dari "satriya" (satria), atau pelajar agama di pesantren, atau kata dalam bahasa Jawa "cantrik" (pelayan, murid), yang juga dikatakan berasal dari kata *sastri*. Djoko Suryo, "Tradisi Santri dalam Historiografi Jawa: Pengaruh Islam di Jawa", 31 Oktober 2000, h. 3-4, makalah seminar *Kebudayaan Jawa* yang diselenggarakan oleh Jawa Milist; M.C. Ricklefs, "Six Centuries of Islamization in Java", dalam *Conversion to Islam*, ed. Nehemia Levtzion (New York: Holmes & Meier Publishers, 1979), h. 111 catatan 32; Abdul Mukti Ali, "The Muhammadiyah Movement: A Bibliographical Introduction", tesis M.A. di Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 1957, h. 11. Saya lebih condong ke pendapat terakhir. Hubungan "pandhita-cantrik" (guru-murid di pondok Hindu) dialihartikan menjadi "kyai/ulama-santri".

[19]Klasifikasi budaya Jawa lain yang juga popular di kalangan antropolog adalah pembedaan antara budaya Jawa pesisir dan budaya Jawa pedalaman.

[20]Istilah-istilah itu tidak populer dalam historiografi Jawa, yang

> … pesantren dan ziarah terus saja menyebarkan pemahaman yang lebih baik tentang ruh dan inti Islam… Memang benar bahwa *secara formal* agama rakyat adalah … Mohammedanism … tapi *secara batiniah* ada kekuatan-kekuatan lain yang lebih tua yang masih bekerja… orang [Jawa] membagi diri mereka menjadi dua kelas: *bangsa poetihan* dan *bangsa abangan*. Kelompok pertama terdiri atas sebagian kecil orang … sedangkan kelompok yang lain mencakup sebagian besar orang…[21]

Sebelum Poensen menulis "Letters about Islam from the country areas of Java, 1886", Kompeni Hindia Timur Belanda dan Pemerintah Belanda beranggapan bahwa orang-orang Jawa adalah Muslim (*Mohammedans*). Pandangan ini menjadi dasar utama kebijakan mereka. Namun, Poensen melaporkan bahwa orang Jawa membagi diri mereka dalam dua kategori: *bangsa putihan* dan *bangsa abangan*. Yang

---

ditulis dalam sumber-sumber Jawa ataupun Eropa, sampai pada 1850-an. Lihat M.C. Ricklefs, "Culture, Ethnicity, and Religion as Process: Inter-Culturality as the Key to the Future", h. 37; M.C. Ricklefs, *The Seen and Unseen Worlds in Java*, h. 344 catatan 32.

[21]Ini dicatat oleh C. Poensen, *Brieven over den Islam uit de binnenlanden van Java* (Leiden: Brill, 1886). Referensi saya adalah C. Poensen, "Letters about Islam from the Country Areas of Java, 1886", dalam *Indonesia. Selected Documents on Colonialism and Nationalism, 1830-1942*, ed. dan pen. Christian Lambert Maria Penders (St. Lucia, Queensland: University of Queensland Press, 1977), h. 242-3. Model kutipan meniru M.C. Ricklefs, "Pengaruh Agama Islam terhadap Budaya Jawa, Terutama pada Abad ke-XIX: Dasar Progama Penelitian Kerjasama dengan Perpustakaan Nasional RI," Oktober 2000, h. 6, makalah seminar *Kebudayaan Jawa*, dokumentasi Jawa Milist. Pengutipan makalah Ricklef tidaklah diizinkan oleh penulis kecuali atas seizinnya. Saya mendapat izin dari Ricklefs pada 13 Januari 2003 (lewat email).

pertama merujuk ke kelompok orang yang menganggap Islam sebagai jalan hidup mereka lahir dan batin, sedangkan yang kedua merujuk mayoritas orang Jawa yang menerima Islam sebagai agama formal mereka, namun pemikiran dan amalan mereka masih dipengaruhi oleh "agama" lainnya yang disebut Jawanisme, sebuah kombinasi berbagai sistem pemikiran dan amalan agama, terutama animisme Jawa kuno, Hindu/Buddha, dan Islam.[22]

Penggambaran Poensen tentang orang Jawa menjadi pangkal dibuatnya kebijakan baru oleh Pemerintah Kolonial. Kategorisasi ini menjadi *terminus a quo* (pijakan awal) bagi Hindia Timur Belanda untuk menempatkan *abangan* sebagai identitas yang berlawanan dengan Islam. Laporan itu menjadi langkah pertama untuk mengantar sebuah situasi di mana Islam dipertentangkan dengan adat. Pengaruh dari Christiaan Snouck Hurgronje dan Cornelis van Vollenhoven-lah yang membuat Pemerintah Kolonial mengadopsi adat sebagai sistem hukum di Indonesia dan menyisakan syariat Islam untuk urusan keluarga. Ketika Snouck Hurgronje, yang seorang islamolog, ditunjuk sebagai penasihat khusus Pemerintah Kolonial untuk Urusan Arab dan Bumiputera, ia menyarankan Pemerintah untuk mendukung dan mendorong para pemangku adat. Cendekiawan Belanda ini menyadari, untuk pertama kalinya, bahwa adat merupakan alat penting untuk melemahkan cengkeraman Islam di Indonesia. Namun,

[22]C. Poensen, "Letters about Islam from the Country Areas of Java, 1886", h. 241-3.

Snouck Hurgronje juga menyadari bahwa adat tak bisa menghentikan pertumbuhan agama Islam. Ia berpendapat bahwa pemerintah kolonial tak bisa mengandalkan adat untuk tujuan-tujuan jangka panjangnya. Karena itu, program penting yang harus diterapkan agar Pemerintah Kolonial tetap bertahan adalah mengakhiri pemisahan antara pemerintah dan yang diperintah, dan agar bisa mengalahkan Islam adalah membaratkan Indonesia, mula-mula dengan mengasosiasikan priyayi dengan budaya Belanda dan merusak hubungan mereka dengan Islam.[23]

Seperti proses Islamisasi di Jawa yang tumbuh pesat setelah beralihnya istana-istana dari Hindu/Buddha ke Islam, proses dari atas ke bawah (*top-down*) diadopsi oleh Pemerintah Kolonial untuk membaratkan Indonesia. Priyayi atau kalangan aristokrat Jawa adalah target pertama, salah satunya karena pengaruh mereka di kalangan orang biasa. Keinginan kelas penguasa, meskipun orang Jawa sadar bahwa kekuasaan tertinggi dimiliki Pemerintah Belanda, diharapkan diikuti oleh kelas-kelas yang lebih rendah. Akibatnya, kalangan aristokrasi juga menjadi kelompok pribumi pertama yang menjalin kontak dan hubungan dengan peradaban Barat. Westernisasi menggiring priyayi, yang telah kehilangan kedekatan kultural dan politik dengan Islam, untuk lebih menjauh dari Islam. Westernisasi

---

[23]Harry J. Benda, "Christiaan Snouck Hurgronje and the Foundation of Dutch Islamic Policy in Indonesia", dalam *Continuity and Change in Southeast Asia: Collected Journal Articles of Harry J. Benda* (New Haven, Connecticut: Yale University Southeast Asia Studies, 1972), h. 243-5. Artikel ini pertama kali diterbitkan di *The Journal of Modern History*, 30 (1958).

memang menjadi cara jitu untuk mendeislamisasi Indonesia, khususnya Jawa, dan mendesain model baru Indonesia ("Indonesia modern").[24] Mengingat situasi ini, tak sulit untuk mengerti mengapa priyayi, yang tadinya menjadi bagian dari santri,[25] memisahkan diri dari santri.

Berdasarkan situasi-situasi itu, antropolog Amerika, Clifford Geertz, mempopulerkan trikotomi santri-abangan-priyayi dalam buku klasiknya, *The Religion of Java*, yang terbit pertama kali pada 1960. Dia dan semua sarjana Barat lainnya memperlakukan "adat" sebagai identitas berbeda yang terpisah dari Islam. Islam dianggap hanyalah salah satu unsur budaya Jawa. Ada banyak unsur yang turut punya andil dalam terbentuknya budaya Jawa, yakni animisme, Hindu, Buddha, dan Islam. Sarjana-sarjana ini menganggap pengaruh Islam hanyalah pada kulit luar atau permukaan budaya Jawa. Dalam pandangan mereka, struktur yang mendasari sistem kepercayaan Jawa tetaplah bukan Islam. Menurut Geertz, sejak kehadiran agama-agama itu di Jawa, pengaruh Islam di pulau ini lebih sedikit dari tiga agama yang datang lebih awal. Ia berpendapat bahwa animisme mempunyai andil besar pada kehidupan masyarakat biasa, sementara Hindu/Buddha menancapkan pengaruh kuat pada pandangan hidup kaum elit.

Berdasarkan penelitian antropologis di Pare (yang ia samarkan sebagai Modjokuto), Jawa Timur, pada 1950-an, Geertz menyimpulkan bahwa sistem kepercayaan

---

[24]H.J. Benda, "Christiaan Snouck Hurgronje", h. 244.

[25]C.L.M. Penders, *Indonesia*, h. 242.

mayoritas orang Jawa adalah berdasarkan animisme dan Hindu/Buddha. Geertz mengatakan:

> *Abangan*, mewakili penekanan pada aspek-aspek animisme dalam sinkretisme Jawa, dan secara luas berhubungan dengan kelompok petani dalam masyarakat; *santri*, mewakili penekanan pada aspek-aspek Islam dalam sinkretisme itu, dan secara umum berhubungan dengan kelompok pedagang (dan kelompok petani tertentu juga); dan *priyayi*, menekankan aspek-aspek Hindu, dan berhubungan dengan kelompok birokrat.[26]

Slametan atau *kenduren* yang merupakan ritual utama kaum abangan ditelusuri balik ke tradisi animisme yang tersebar luas di Jawa sebelum datangnya Hindu dan Buddha. *Slametan* punya fungsi ganda; untuk membuat tuan rumah merasa *slamet* (bahagia/puas, aman, teratur, dan diberkati) dan meraih harmoni dalam masyarakat. Awalnya, dalam kepercayaan animisme, tujuan *slametan* adalah untuk menenangkan roh-roh. Kata Geertz, *slametan* menggambarkan "pemikiran orang *abangan* tentang keteraturan dan pola hidup mereka."[27] Menurut beberapa informan Geertz, inti *slametan* bukanlah doanya, melainkan makanan yang aromanya menjadi makanan bagi para arwah sehingga mereka tidak akan mengganggu dan menyusahkan manusia. Geertz menganggap bahwa dalam masa pra-Islam,

---

[26]Buku tersebut diterbitkan pertama kali oleh The Free Press, Glencoe pada 1960. Referensi saya sendiri adalah Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), h. 6.

[27]C. Geertz, *The Religion of Java*, h. 29.

orang-biasa di Jawa gemar menggelar ritual seperti *slametan* dan mempersembahkan *sajen* ke para arwah. Selain itu, dasar penentuan waktu *slametan*, yang disebut *petungan*, yaitu sistem numerologis yang membentuk dan mengatur kehidupan keseharian orang Jawa, dan juga ragam makanan dan bentuk penyajiannya—*sego tumpeng*, *sego golong* dan sebagainya—dalam *slametan* melambangkan maksud-maksud tertentu yang, menurut Geertz, kuat dipengaruhi oleh tradisi non-Islam.[28]

Kesimpulan Geertz tentang masalah pengobatan, sihir, dan perdukunan mencoba tidak saja mengategorikan persoalan ini sesuai dengan tiga varian dalam masyarakat Jawa yang telah ia bayangkan, tapi juga untuk mengelompokkan pandangan orang Jawa dalam masalah ini dalam tiga kategori: arwah sebagai aktor penentu; berserah pada kekuasaan Tuhan; dan pandangan sekular berdasarkan paradigma modern atau Barat. Sir Edward Evan Evans-Pritchard (1902-73), guru besar antropologi di Oxford, dalam buku klasiknya, *Withcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, mengatakan bahwa jika ada sesuatu terjadi di Azande, suatu daerah di Sudan selatan, hal itu akan dikaitkan dengan sihir.[29] Sementara Geertz mengatakan bahwa di kalangan orang abangan di Jawa, roh/makhluk halus (seperti *bangsa alus*, *memedi*, *gendruwo*, *lelembut*, *setan*, *jim*, *tuyul*, *demit*, dan *dayang*) merupakan

---

[28]C. Geertz, *The Religion of Java*, h. 11-85.

[29]E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (Oxford: Clarendon Press, 1976), h. 1 (pertama kali diterbitkan pada 1937).

istilah umum yang muncul sepanjang kehidupan mereka. Pandangan ini terus saja hadir di bawah permukaan kehidupan mereka sehari-hari. Segala hal yang terjadi di masyarakat dihubungkan dengan pandangan tentang roh/makhluk halus. Sistem kosmologis ini terus memaksa mereka untuk mencoba menjalin hubungan yang baik dengan roh/makhluk halus.[30]

Untuk menegaskan kesimpulannya bahwa animisme memberi pengaruh besar pada kaum abangan, di akhir bagian pertama bukunya (tentang varian abangan), Geertz menggambarkan perjuangan Permai (Persatuan Rakjat Marhaen Indonesia, yang Geertz terjemahkan sebagai Organization of the Indonesian Common People) untuk menghidupkan kembali keyakinan agama orang Jawa yang "asli" dan memurnikan ritual-ritual abangan dari pengaruh Islam. Alih-alih menganggap Islam sebagai bagian dari budaya Jawa, Permai menganggap Islam sebagai musuh yang mencemari kejawaan. Alih-alih memandang Islam sebagai unsur penting kejawaan, Permai menyerang Islam sebagai budaya asing (Arab) yang menjajah dan merusak "pengetahuan pribumi asli". Karena itu, salah satu agenda terselubung Permai adalah mengusir Islam dan membangkitkan pola-pola keagamaan orang Jawa yang asli, seperti ramalan kalender, simbolisme makanan, metode disiplin spiritual, dan moralitas.[31]

---

[30]C. Geertz, *The Religion of Java*, h. 87-111.

[31]C. Geertz, *The Religion of Java*, h. 112-8.

Bila keyakinan terhadap makhluk halus, *slametan*, dan peran *dukun*—sebagai pengobat ataupun penyihir—adalah pola paling umum agama abangan, priyayi juga punya tiga lokus kehidupan agama, yaitu etiket, seni dan mistisisme. Orang Jawa menggunakan istilah *rasa* untuk gabungan sopan-santun istana, seni, dan pengamalan mistisisme. Menurut Geertz, *rasa* adalah konsep India yang diterjemahkan oleh orang Jawa sebagai "perasaan" dan "makna". *Rasa* dipandang orang Jawa sebagai fondasi utama "untuk mengembangkan analisis fenomenologis terhadap pengalaman subjektif yang segala hal yang lain bisa dikaitkan dengannya."[32]

Untuk menegaskan pandangannya bahwa Hindu dan Buddha menjadi komponen yang cukup menentukan dalam sistem keagamaan priyayi, Geertz menyatakan bahwa sopan-santun adalah terjemahan dari konsep Hindu tentang kasta. Pemikiran yang mendasari sopan-santun orang Jawa, terutama sopan-santun berbahasa, adalah untuk membedakan orang berdasarkan status atau pangkat sosial mereka. Rendah hati dalam berkomunikasi dengan orang yang punya status sosial sama atau lebih tinggi, yang diistilahkan *andap-asor*, adalah aspek perilaku yang paling penting.[33] Selain itu, berdasarkan konsep yang sama (kasta), yang diterjemahkan dan disederhanakan dalam formulasi baru oleh orang Jawa, yang berbeda dari konsep aslinya, seni Jawa juga dikonstruk dalam dua konsep *alus* dan *kasar*. Seni

---

[32]C. Geertz, *The Religion of Java*, h. 239.

[33]C. Geertz, *The Religion of Java*, h. 242.

istana adalah *alus*, sedang seni petani adalah *kasar*. Asalnya, menurut salah satu informan Geertz, *alus* adalah bentuk karya bagi orang-orang dari kasta Brahma dan Satriya. *Kasar* adalah bentuk karya orang-orang dari kasta Waisya, Sudra dan Pariah.[34] Akhirnya, pemikiran utama mistisisme Jawa, salah satu dari tiga fokus kehidupan keagamaan priyayi, adalah konsep katekisme, yakni bagaimana orang menyikapi atau mengendalikan *rasa* mereka.[35]

C.L.M. Penders mendukung tesis Geertz dengan mengatakan bahwa pada mulanya, orang Jawa, juga masyarakat lain di Kepulauan Indonesia, memeluk Islam hanya satu tingkat di atas *pro forma*. Dan dalam perkembangannya, Islam tak pernah bisa menggantikan peradaban Jawa tradisional secara total. Islam hanyalah lapisan tipis yang mudah terkelupas di atas keyakinan tradisional yang kuat yang merupakan perpaduan animisme dan Hindu/Buddha. Inti pemikiran dan amalan orang Jawa masihlah tak islami. Syariat Islam tak pernah menggantikan hukum adat. Gambaran ini menguatkan tesis tersebut, sehingga Penders pun menyimpulkan bahwa kategorisasi Geertz (santri versus abangan) telah lama ada sejak permulaan, sejak tahap paling dini dalam hubungan antara Jawa dan Islam. Pengelompokan itu tidaklah diciptakan oleh seseorang ataupun dibuat-buat.[36]

---

[34]C. Geertz, *The Religion of Java*, h. 229-32.

[35]C. Geertz, *The Religion of Java*, h. 310-2.

[36]C.L.M. Penders, *Indonesia*, h. 236-7.

Sarjana-sarjana Belanda yang disebutkan di atas (Poensen, Van Vollenhoven, Snouck Hurgronje), serta Geertz dan Penders, mewakili tipe sarjana model lama dalam menganalisis Jawa. Sarjana-sarjana ini menempatkan Islam dalam posisi inferior. Mereka berpendapat bahwa Islam hanya mempengaruhi aspek-aspek superfisial atau minor dari masyarakat dan budaya Jawa. Dalam pandangan mereka, struktur inti sistem kepercayaan orang Jawa tetaplah bukan Islam. Pandangan mereka telah dibentuk oleh beberapa situasi saling terkait, terutama persepsi Barat tentang Islam yang tampil dalam bentuk paradigma orientalis yang menampilkan Islam sebagai musuh yang berbahaya. Paradigma ini kemudian diterapkan oleh pemerintah kolonial dalam sebuah kebijakan nyata di jajahan-jajahan mereka dengan tujuan mengabaikan dan selanjutnya mengalahkan Islam.[37] Dalam hal ini, Willim R. Roff mencatat, "Tampaknya telah ada sebuah hasrat luar biasa di kalangan para peneliti ilmu sosial Barat untuk mengurangi, secara konseptual, tempat dan peran agama dan budaya Islam, kini dan di masa lalu, di masyarakat Asia Tenggara."[38]

Dalam konteks Jawa, menurut Woodward, paradigma semacam ini, yang ia sebut paradigma orientalis anti-Islam, telah tumbuh sejak Sir Thomas Stamford Raffles

---

[37]Edward W. Said menggambarkan masalah ini secara apik dalam bukunya yang terkenal, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979).

[38]William R. Roff, "Islam Obscured? Some Reflections on Studies of Islam and Society in Southeast Asia," dalam *Archipel*, 20, no. 1 (1985), h. 7.

menerbitkan *magnum opus*-nya, *The History of Java* (1817). Catatan Raffles tentang Jawa kemudian digunakan oleh para sarjana Belanda sebagai "kitab suci" mereka untuk memahami Jawa. "Indologie" Belanda dan kebijakan yang didukungnya jugalah didasarkan pada persepsi ini. Sembari mencoba menyangkal dan merusak eksistensi Islam, Pemerintah Hindia Timur Belanda mencoba mendukung sisa-sisa budaya dan agama Jawa pra-Islam. "Karena hal itu menjadi instrumen dominasi, orientalisme lama mengeluarkan semua, kecuali suara-suara pribumi yang paling jinak, dari wacana ilmiah."[39]

Perspektif orientalis lawas seperti inilah yang juga membentuk pandangan Geertz tentang Jawa, meskipun ia sebenarnya lebih dipengaruhi oleh kategori-kategori analisis Weberian.[40] Geertz, mengikuti Max Weber[41], menempatkan Islam (santri) dalam posisi berseberangan dengan sistem nilai pribumi (abangan); Islam adalah agama pasar yang bercirikan rasionalisasi dan simplifikasi. Ia berbeda dari agama orang desa atau agama Jawa yang didominasi oleh irasionalisme dan mistisisme. Dalam kategori Weberian

---

[39]Mark R. Woodward, *Toward a New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Islamic Thought* (Arizona: Arizona State University, 1996), h. 38.

[40]M.R. Woodward, *Toward a New Paradigm*, h. 5-23.

[41]Max Weber (1864-1920) ialah seorang sejarawan dan pakar ilmu sosial Jerman. Dalam bukunya, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Weber menunjukkan bagaimana Protestantisme Calvinis menjadi fondasi bagi perkembangan kapitalisme. Ia menekankan pentingnya *Verstehen*, pemahaman tentang apa yang memotivasi manusia, dalam memahami agama. Lihat Fiona Bowie, *The Anthropology of Religion: An Introduction* (Oxford: Blackwell Publishers, 2001), h. 77.

ini, Geertz membagi orang Jawa menjadi santri lawan abangan.[42] Kategorisasi ini tidak dimaksudkan untuk meniru para sarjana Belanda yang merancang kategorisasi ini sebagai alat untuk menjinakkan Islam dan menjajah Jawa. Hal itu semata kategorisasi sosial untuk membedakan masyarakat rasional dan irasional, dan budaya pasar atau pedagang versus budaya petani.

M.C. Ricklefs mempunyai pandangan serupa paradigma lama ini. Tapi, dia bukan salah satu orientalis lawas yang ingin menjinakkan Islam di Jawa. Paradigma lama mungkin bisa diterapkan hanya pada beberapa sarjana sebelum kemerdekaan Indonesia atau sebelum kemunduran orientalisme lama. Ricklefs menggunakan paradigma lama ini dalam perspektif baru, yaitu perspektif sejarah, yang mencoba menggambarkan sejarah Jawa sebagai proses berkelanjutan. Dalam buku monumentalnya, *The Seen and Unseen Worlds in Java*, misalnya, ia menempatkan Islam di pusat ulasannya. Tetapi, di beberapa tulisannya, Islam di Jawa masih digambarkan sebagai kurang toleran ketimbang beberapa agama sebelumnya.[43]

---

[42]C. Geertz, *The Religion of Java*, h. 121; M.R. Woodward, *Toward a New Paradigm*, h. 29-30.

[43]Ia menyatakan bahwa intoleransi adalah karakteristik yang asing bagi masyarakat Jawa. Dia juga menggambarkan bahwa dalam era Hindu-Buddha, orang Jawa menunjukkan "… suatu keterbukaan dalam masalah agama, suatu kemauan untuk mengikuti gagasan baru tentang yang spiritual, dan mungkin juga suatu ketertarikan untuk mengikuti sumber-sumber baru kekuatan supernatural …" Islam digambarkan sebagai dipenuhi dengan konfrontasi dan konflik terus-menerus dalam agama itu sendiri, dan dengan agama-agama pra-Islam dan paska-Islam di Jawa. Lihat M.C. Ricklefs, "Six Centuries of Islamization in Java", h. 100-27;

Dalam konteks islamisasi di Jawa, Ricklefs mengatakan, "peralihan orang Jawa ke Islam, setelah enam abad [dari abad keempat belas hingga abad kedua puluh] tidaklah menyeluruh."[44] Pernyataan ini mirip dengan pernyataan Harry Benda tentang islamisasi Indonesia. Ia mengatakan, "Islamisasi pulau-pulau di kepulauan Indonesia berlangsung selama beberapa abad. Islamisasi ini sebetulnya adalah sebuah proses yang bahkan hingga saat ini belumlah menyeluruh."[45] Memang benar, menurut Ricklefs, bahwa pada akhir abad kedelapan belas, Jawa identik dengan Islam, hampir setiap orang Jawa menyebut diri Muslim, tapi itu adalah Islam yang menyimpang, budaya pra-Islam masih berkembang dan hidup dalam keseharian Muslim Jawa.[46] Ricklefs menggambarkan:

> Islam menjadi agama hampir semua orang Jawa pada masa setelah abad keempat belas terutama karena ia berhasil menyesuaikan diri dengan konfigurasi agama Jawa yang ada sebelumnya. Islam tidak secara mendasar mengubah tema mistik; tapi ia memberinya kosa kata baru, penjelasan dan penggambaran baru, seperangkat ungkapan ritual kuat yang baru. Dan ia toleran. Ia memperkaya agama Jawa tanpa menuntut diabaikannya ide-ide lama. Begitulah Jawa

---

M.C. Ricklefs, *The Seen and Unseen World in Java*, h. xix dan 333.

[44]M.C. Ricklefs, "Six Centuries of Islamization in Java", h. 100.

[45]Harry J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese Occupation 1942-1945* (Leiden: Foris Publications Holland, 1983), h. 9.

[46]M.C. Ricklefs, "Six Centuries of Islamization in Java", h. 111.

menjadi masyarakat Muslim, tapi masyarakat di mana Islam hanyalah bagian dari khazanah budaya yang luas.[47]

Ricklefs juga mengkritisi pandangan, seperti pandangan C.L.M. Penders, bahwa distingsi dalam masyarakat telah ada sejak masa hubungan Jawa dan Islam yang paling awal. Ia mengatakan, "… pandangan tentang masyarakat Jawa—hingga 150 tahun terakhir atau lebih—ini merupakan sebuah anakronimse jika diterapkan pada Jawa sebelum abad kesembilan belas."[48] Selain itu, ia memberikan bukti bahwa pada masa kekuasaan Pakubuwana II, Islam menjadi bagian tak terpisahkan dari kejawaan, terutama di lingkaran keraton.[49]

Ketika berkomentar tentang distingsi masyarakat Jawa menjadi kelompok santri dan abangan, Ricklefs mengatakan bahwa kategorisasi ini "mungkin tidaklah disebabkan utamanya oleh ajaran Islam yang lebih keras yang datang ke Jawa, tapi karena pengaruh penjajahan Belanda, pertumbuhan penduduk yang luar biasa pesat, dan kesejahteraan yang menurun."[50] Pandangan semacam ini juga dianut oleh Andrew Beatty. Namun Beatty tidak hanya fokus untuk menggambarkan catatan sejarah orang Jawa; ia

---

[47]M.C. Ricklefs, "Six Centuries of Islamization in Java", h. 126-7.

[48]M.C. Ricklefs, "Islam and The Reign of Pakubuwana II, 1726-49", dalam *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society: A Festschrift in Honour of Anthony H. Johns*, diedit oleh Peter G. Riddell dan Tony Street (Leiden: Brill, 1997), h. 237.

[49]M.C. Ricklefs, "Islam and The Reign of Pakubuwana II, 1726-49", h. 237-53.

[50]M.C. Ricklefs, "Six Centuries of Islamization in Java", h. 117.

juga mencoba menggambarkan perkembangan Jawa kini. Berdasarkan penelitian lapangannya di Banyuwangi pada 1990-an, ia mengatakan, "… suatu pemisahan spasial kasar yang mengikuti batasan-batasan agama dan budaya … telah diduga menjadi karakteristik Jawa sejak tahun-tahun awal abad ini, meskipun tajam-tidaknya pemisahan ini telah berfluktuasi seiring perkembangan politik."[51] Beatty juga mengatakan bahwa pemisahan orang Jawa menjadi abangan, santri, priyayi tidaklah kaku. Orang bisa dengan mudah melewati batas-batas itu. Beatty mengatakan, "… mereka [orang Jawa] bergerak di antara 'paradigma-paradigma interpretatif' yang berbeda—mereka bisa misalnya melihat penyakit atau ketakberuntungan yang 'sama' terkait dengan sihir, kuman, nasib, atau ketakseimbangan mistik."[52]

Paradigma yang Berpusat pada Islam

Runtuhnya kolonialisme dan dekonstruksi orientalisme memicu pergeseran dalam paradigma untuk menganalisis masyarakat Jawa. Paradigma orientalis yang terus dipakai untuk menggambarkan Jawa hingga 1960-an ditantang oleh sebuah perspektif baru yang dinamakan, mengikuti istilah Woodward, paradigma *Islam-centred*, yang berpusat pada Islam. Woodward mengatakan, "Munculnya sarjana-sarjana pribumi telah membuat para sarjana tak mungkin terus beroperasi di dalam batasan-batasan paradigma lawas

---

[51]Andrew Beatty, *Varieties of Javanese Religion: An Anthropological Account* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), h. 1.

[52]A. Beatty, *Varieties of Javanese Religion*, h. 4.

orientalis."[53] Pandangan semacam ini dibela oleh para peneliti seperti William R. Roff, Marshall G. S. Hodgson, dan Mark R. Woodward. Woodward menggunakan perspektif baru ini secara eksplisit dalam deskripsinya tentang hubungan antara Islam dan Jawa di beberapa tulisannya seperti *Islam in Java* (1989), "Toward a New Paradigm" (1996) dan "The Slametan" (1998). Paparan berikut akan bersandar terutama pada ketiga karya Woodward ini.

Menurut Woodward, agama Jawa, di istana dan di desa, tidak punya akar dalam tradisi Hindu/Buddha atau animisme. Tidak ada cukup bukti untuk menyimpulkan bahwa peradaban pra-Islam sangat berpengaruh terhadap berbagai keyakinan dan ritus Jawa. Woodward misalnya mengatakan:

> Berbekal pendidikan sebagai seorang indolog dan banyak koleksi buku tentang filosofi dan ritual Hindu dan Buddha, saya bermaksud melacak asal-usul agama keraton dan rakyat Jawa ke berbagai purwarupa India yang khas. Beruntung saya tiba di Yogyakarta empat hari sebelum *garebeg maulud*, ritual keraton untuk memperingati hari lahir dan wafatnya Nabi Muhammad. Saya menghabiskan berhari-hari untuk mencoba melacak unsur-unsur "Hindu" dari berbagai ideologi dan tampilan ritual dari upacara-upacara yang saya amati—semuanya sia-sia. Upaya saya untuk menemukan purwarupa Hindu atau Buddha dari mistisisme Jawa tradisional sama mengecewakannya. Tidak ada sistem Terawada, Mahayana, Saiwa, atau Waisnawa yang telah

[53]M.R. Woodward, "Toward a New Paradigm", h. 39.

> saya pelajari, yang tampak mengandung lebih dari sekadar kemiripan tak berarti bagi orang-orang Jawa yang menjadi informan saya. Bahkan filosofi wayang Jawa, yang secara longgar didasarkan pada epik-epik Hindu Mahabharata dan Ramayana, tidak tampak 'bergaya India'."[54]

Walau Woodward coba membuktikan bahwa orang Jawa punya akar dalam budaya India, ia malah menegaskan bahwa Islam mengarahkan tatakrama dan standar etika kehidupan sehari-hari orang Jawa, dalam segala bentuk dan keadaan. Islam menjadi agama istana dan agama resmi. Orang-orang biasa kemudian menyerap tradisi dan peradaban istana yang mereka anggap lebih luhur dari tradisi dan peradaban mereka sendiri. Demi menjawab pertanyaan Marshall G. Hodgson tentang "mengapa keberhasilan Islam demikian menyeluruh,"[55] Woodward menyatakan bahwa "Islam telah meresap begitu cepat dan mendalam ke dalam anyaman budaya Jawa karena ia dianut oleh istana-istana kerajaan sebagai landasan bagi negara teokratis."[56]

Ann Kumar punya pandangan yang sama dengan Woodward. Kajiannya tentang peran Islam dalam kehidupan keseharian istana-istana Jawa menunjukkan bahwa Islam memainkan peran penting dalam kehidupan

---

[54]M.R. Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta* (Arizona: The University of Arizona Press, 1989), h. 2-3.

[55]Marshall G. Hodgson, *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization*, volume II (dari tiga volume) (Chicago: University of Chicago Press, 1974), h. 551.

[56]M.R. Woodward, *Islam in Java*, h. 3.

priyayi pra-modern.[57] Kumar melukiskan kegiatan sehari-hari, keyakinan dan pengamalan agama, serta kegemaran budaya dari seorang Muslim priyayi Jawa bernama Mas Rahmat. Menurut Kumar, "Pendekatan keagamaan Mas Rahmat adalah yang dominan baik pada masa hidupnya maupun setelahnya, dan menjadi bagian tak terpisahkan dari kehidupan jutaan orang Jawa dan Madura."[58] Mas Rahmat sepenuhnya mencerminkan Islam dan budaya Jawa.[59] Kajian S. Soebardi terhadap literatur istana, *Serat Cebolek*, menghasilkan kesimpulan serupa. Menurutnya, Islam telah menjadi agama istana. Pada masa yang dikajinya, Islam dianut oleh keluarga kerajaan dan priyayi.[60]

Selanjutnya Woodward juga menegaskan bahwa aksioma-aksioma budaya Jawa tidak lagi dibentuk oleh Hindu/Buddha atau ajaran-ajaran animisme. Sistem kepercayaan yang dijunjung tinggi oleh orang Jawa adalah Islam. Islam menentukan arah budaya dan peradaban Jawa.[61] Mulanya Islam berakulturasi dan beradaptasi dengan budaya dan tradisi pra-Islam. Proses ini kemudian memunculkan

---

[57]M.R. Woodward, *Toward a New Paradigm*, h. 35. Ia mengutip dari Ann Kumar, "Javanese Court Society and Politics in the Late Eighteenth Century: The Record of a Lady Soldier", *Indonesia*, No. 29, 1980, h. 1-46.

[58]Ann Kumar, *The Diary of a Javanese Muslim: Religion, Politics and the Pesantren 1883-1886* (Canberra, Faculty of Asian Studies, Australian National University, 1985), h. 116.

[59]Ann Kumar, *The Diary of a Javanese Muslim*, h. 58-106.

[60]S. Soebardi, *The Book of Cabolek* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1975); lihat juga Soebardi, "Santri-Religious Elements as Reflected in the Book of Tjentini", dalam *BKI*, No. 127, 1971, h. 346-7.

[61]M.R. Woodward, *Islam in Java*, h. 4.

suatu budaya baru yang selaras dengan nilai-nilai Islam. Woodward mengatakan, "Di Jawa dan peradaban-peradaban tinggi di Asia Tenggara lainnya, proses konversi telah begitu menyeluruh sampai-sampai 'unsur-unsur asli' hampir-hampir tak bisa dikenali. Unsur-unsur yang masih bertahan telah diasimilasi oleh 'tradisi besar' sedemikian menyeluruhnya sehingga secara mendasar mengubah makna kultural dan/atau keagamaannya."[62]

Mengomentari pandangan Maria Penders bahwa "dalam banyak cara … Jawa tidaklah terislamkan, tapi Islamlah yang terjawakan,"[63]Woodward menekankan bahwa Jawa adalah sebuah "varian" Islam atau Islam lokal yang tidak bertentangan dengan Islam universal. Universalisme dan transkulturalisme keyakinan, teks, dan ajaran Islam diberi penafsiran baru dan diekspresikan dalam konteks budaya dan sejarah Jawa yang khas.[64] Selain itu, budaya Jawa, lahir dan batinnya, telah dibentuk sebagai representasi murni dari budaya dan peradaban Islam. Woodward mengatakan, "Jawa adalah istimewa di dunia Islam bukan karena ia mempertahankan ide-ide pra-Islam tapi karena cara-cara

---

[62]M.R. Woodward, *Islam in Java*, h. 17.

[63]C.L.M. Penders, *Indonesia*, h. 236.

[64]M.R. Woodward, *Islam in Java*, h. 69. Untuk penjelasan lebih lihat D. Eickelman, "The Study of Islam in Local Contexts", dalam *Contributions to Asian Studies*, 17: 1-16 (1982); Mark Woodward, "The *Slametan*: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam" dalam *History of Religions*, 28 no. I:54-89 (1998). Eickelman mencatat bahwa pola-pola budaya dan agama yang ada sebelumnya, bersama dengan konfigurasi kekuatan sosial dan ekonomi local, mempengaruhi cara-cara bagaimana teks-teks universal, termasuk Qur'an dan hadis, ditafsirkan.

pribumi dan berseni di mana tradisi Hindu dan Buddha yang besar telah diislamkan secara begitu menyeluruh."[65]

Hodgson juga mempunyai pandangan serupa dengan Woodward. Menurutnya, unsur-unsur Hindu yang dipertahankan tidaklah begitu penting. Dalam budaya Jawa secara keseluruhan, Hindu hanya memberi sedikit pengaruh.[66] Di samping itu, tradisi pra-Islam dicairkan, lalu dibingkai dan ditafsirkan ulang selaras dengan ajaran-ajaran Islam. Hodgson mengatakan, "Mungkin tak ada tempat di dunia Islam di mana kisah-kisah kepahlawanan yang melegenda dari masa sebelumnya tetap aktif mendapat penghargaan keagamaan seperti di lingkungan aristokrat di Jawa timur. Ketika bangsawan menerima Islam, tradisi-tradisi ini dirajut ke dalam tasawuf, yang mereka perkaya dan beri sentuhan dengan keindahan Jawa yang khas."[67]

Akhirnya, berkebalikan dari pandangan Ricklefs bahwa "Di Melayu, menjadi seorang Melayu berarti menjadi seorang Muslim. Di Jawa, menjadi orang Jawa bagi kebanyakan adalah menjadi orang Jawa abangan; Muslim santri dianggap oleh sebagian besar masyarakat Jawa sebagai seseorang yang hingga taraf tertentu telah menjauhkan diri dari lingkungan sosial dan budaya,"[68] penelitian tentang Muhammadiyah yang dilakukan di Kotagede oleh Mitsuo Nakamura pada 1970-an membuktikan bahwa menjadi

---

[65]M.R. Woodward, *Islam in Java*, h. 17.

[66]M.G. Hodgson, *The Venture of Islam*, h. 551.

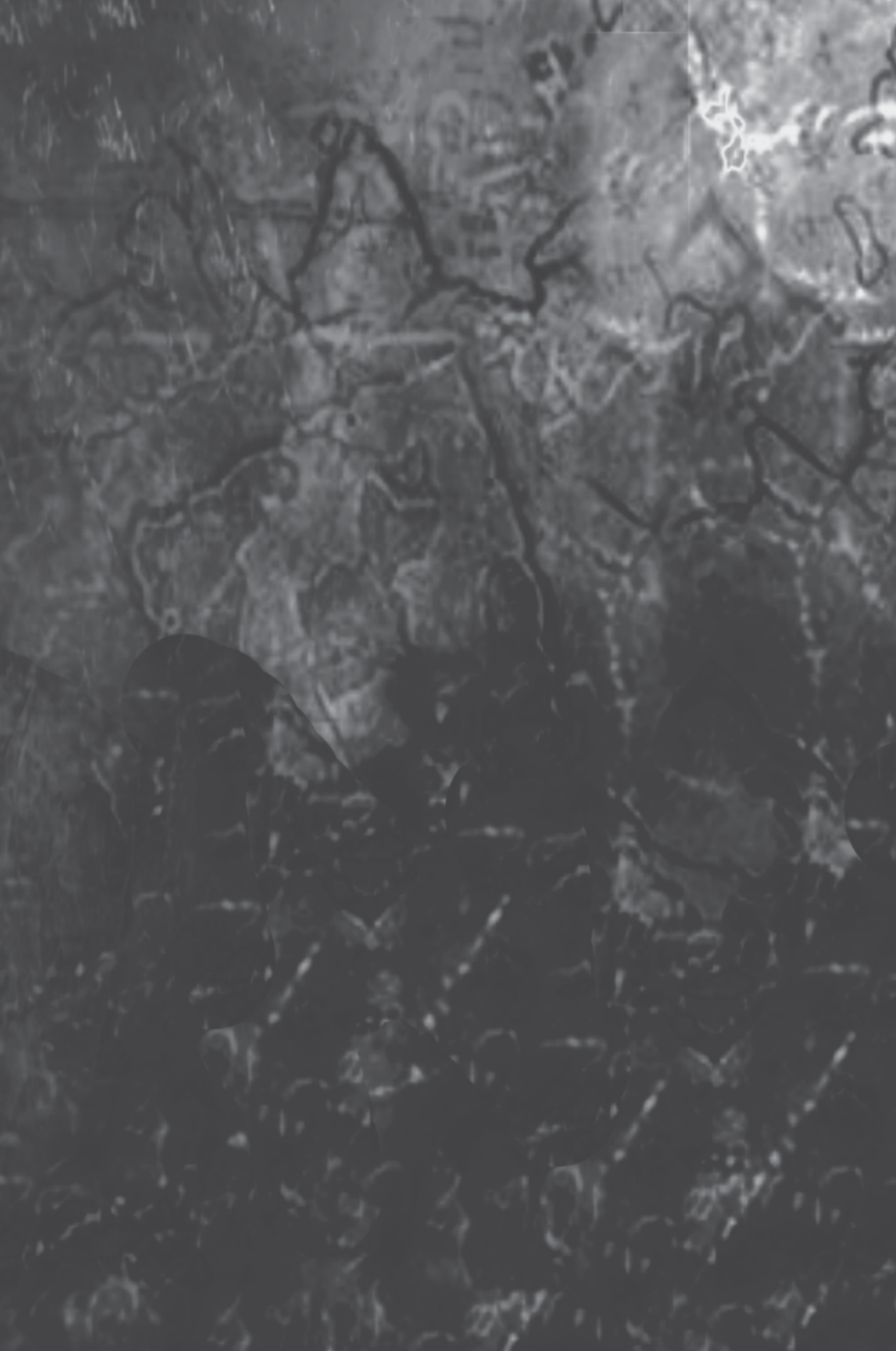
[67]M.G. Hodgson, *The Venture of Islam*, h. 551.

[68]M.C. Ricklefs, "Six Centuries of Islamization in Java", h. 127.

seorang Muslim yang baik dan menjadi seorang Jawa yang baik bukanlah kategori yang saling terpisah. Ia mengatakan, "Ketika saya tinggal di tengah orang-orang Muslim Jawa, saya perlahan mulai merasa dan menyadari bahwa tak ada yang aneh bila seorang Jawa menjadi seorang Muslim yang taat… Dan akhirnya, yang mungkin paling penting, Muhammadiyah boleh jadi tampak anti-orang Jawa, tapi sebenarnya ia menjelmakan nilai-nilai Jawa dalam banyak cara. Mungkin kita bisa katakan bahwa inilah contoh sebuah agama universal, seperti Islam, yang telah menjadi tradisi agama yang hidup di lingkungan orang Jawa."[69]

Kesimpulan

Identitas budaya selalu berubah di mana dan kapan saja. Tak terkecuali identitas budaya Jawa. Bisa dikatakan bahwa kejawaan muncul sebagai sebuah identitas pada awal abad kedelapan belas. Identitas ini khususnya menjadi respons terhadap orang Eropa yang mulai mencoba menancapkan kekuasaan di Jawa. Pada waktu itu, Islam menjadi bagian signifikan dari identitas budaya Jawa *vis-à-vis* Kristen yang menjadi bagian signifikan budaya Eropa. Orang-orang Jawa menyebut diri mereka Muslim atau *wong selam*. Islam dan Jawa adalah identitas yang dapat dipertukarkan bagi orang Jawa. Pada akhir abad kedelapan belas, kesatuan ini mulai terberai. Islam tidak lagi menjadi bagian integral dari budaya Jawa. Apa pun penyebab koyaknya kesatuan

---

[69]Mitsuo Nakamura, *The Crescent Arises over the Banyan Tree* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1993), h. 182-3.

itu, misalnya karena kekuasaan kolonial Belanda, sejak masa itu orang Jawa tak lagi dianggap mempunyai agama yang tunggal. Menjadi seorang Muslim juga tidak berarti menjadi seorang Muslim yang baik. Sekalipun keadaan ini bukan fenomena baru, mulai saat itu, istilah santri (Muslim yang baik) dan abangan (Muslim nominal) muncul, di Jawa khususnya.

Dalam keadaan seperti itu, sarjana mana pun yang bermaksud mengungkap budaya Jawa, tak pelak akan mengajukan pertanyaan, "Apa unsur dominan yang membentuk budaya Jawa?" Untuk menjawab dan menjelaskan pertanyaan semacam ini, dua model paradigma telah muncul: paradigma orientalis lawas dan paradigma yang berpusat pada Islam. Perbedaan yang jelas di antara kedua paradigma ini adalah dalam perhatian terhadap Islam di Jawa. Paradigma yang pertama mengatakan bahwa islamisasi di Jawa tidaklah menyeluruh, sementara yang kedua mengatakan keberhasilan Islam di Jawa sangatlah menyeluruh. Dua paradigma ini masih saja diperdebatkan hingga kini. Beberapa sarjana mencoba membentuk pandangan tengahan baru di antara kedua paradigma ekstrem ini. Pandangan ini mengatakan bahwa proses islamisasi Jawa bukanlah proses yang mulus, tetapi mengalami pasang surut dari waktu ke waktu. Hubungan antara Islam dan Jawa tidak selalu harmonis. Singkatnya, bagi orang Jawa, Islam selalu menjadi sebuah *contested identity*, identitas yang diperdebatkan.

Dalam perbincangan mengenai hubungan antara Islam dan budaya Jawa, ada tiga istilah yang sering digunakan,

yaitu: islamisasi, re-islamisasi, dan jawanisasi. Dua istilah pertama digunakan dengan objek yang sama. Jika budaya Jawa dianggap tidak islami, istilah islamisasi akan digunakan. Jika budaya Jawa sudah dipandang islami, istilah jawanisasi yang digunakan. Karena itu, dua istilah itu bisa dianggap sebagai istilah-istilah yang dapat dipertukarkan atau punya makna yang sama. Istilah jawanisasi digunakan untuk menggambarkan penyelarasan Islam terhadap budaya Jawa. Di bab selanjutnya, islamisasi (re-islamisasi) dan jawanisasi menjadi dua istilah yang terkait erat dengan sikap Muhammadiyah terhadap budaya Jawa pada masa awalnya.[]

2

Muhammadiyah

Konteks sosial budaya tak diragukan memberi pengaruh besar pada cara manusia hidup. Seseorang yang lahir dan tumbuh di suatu masyarakat, entah di masyarakat Barat atau masyarakat Timur, tak bisa sepenuhnya lepas dari lingkungan tempat ia tinggal. Lingkungan sekitar kita mempengaruhi keputusan-keputusan yang kita buat dalam hidup. Karakteristik-karakteristik tertentu suatu masyarakat tak pelak membatasi dan mengarahkan orang untuk mengungkapkan reaksi tertentu terhadap masalah-masalah yang mereka hadapi. Sebuah konteks memerlukan suatu upaya tersendiri. Hampir setiap sesuatu adalah produk proses historis.[70] Ringkasnya,

---

[70]Misalnya, Persatuan Islam yang tumbuh di sebuah kawasan yang paling sedikit dipengaruhi oleh budaya Jawa, mengembangkan Islam dalam bentuk yang lebih murni ketimbang Islam yang dikembangkan Muhammadiyah. Lihat Howard M. Federspiel, *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State: The Persatuan Islam (PERSIS), 1923-1957*

tipe masyarakat di mana kita besar jelas memengaruhi cara kita memandang dunia.

Bab ini berupaya menerangkan lingkungan sosial budaya yang mengilhami didirikannya Muhammmadiyah, yakni lingkungan di mana organisasi ini lahir dan terwarnai karakteristik-karakteristik tertentu. Budaya Jawa, keraton Yogyakarta, dan status sebagai seorang *abdi dalem* dari pendirinya merupakan tiga aspek yang mengelilingi dan memberi banyak pengaruh pada Muhammadiyah pada masa awal.

Bab ini dimulai dengan uraian tentang keraton Yogyakarta, "teks"[71] paling terpercaya untuk mengkaji hubungan antara Islam dan Jawa.[72] Selanjutnya, bab ini akan mengulas pendiri Muhammadiyah dan perannya sebagai *abdi dalem*. Pembentukan Muhammadiyah dan tujuan-tujuannya, interaksi antara Muhammadiyah dan keraton dan pergerakan lain, seperti Boedi Oetomo, di singgung di bagian akhir bab ini. Tujuan bab ini adalah membuktikan bahwa kejawaan adalah bagian tak terpisahkan dari Muhammadiyah pada masa awalnya.

(Leiden: E.J. Brill, 2001), h. 90, 116, 252, 303. Lihat juga Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942* (Singapore: Oxford University Press, 1973), h. 238-40.

[71]Mengikuti Claude Levi-Strauss, teks tidaklah saja teks yang tertulis. Segala hal bisa dianggap sebagai teks, termasuk budaya dan bangunan. Lihat misalnya Suwardi Endraswara, *Metodologi Penelitian Kebudayaan* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2003), h. 123.

[72]Lihat Mark R. Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta* (Arizona: The University of Arizona Press, 1989), h. 200.

Keraton Yogyakarta

Kraton Kasultanan Ngayogyakarta dan Kraton Kasunanan Surakarta adalah warisan kerajaan Mataram Islam[73] yang didirikan oleh Panembahan Senopati di Kota Gede pada 1578. Kompleks keraton Yogyakarta dibangun oleh Pangeran Mangkubumi setelah Perjanjian Giyanti yang mengakhiri pertikaian dan perang saudara yang berlarut-larut di dalam keraton Mataram. Perjanjian yang ditandatangani oleh Mangkubumi, Pakubuwana III, dan VOC (Verenigde Oost Indische Companie) itu membagi Mataram menjadi dua kerajaan, Yogyakarta dan Surakarta. Pangeran Mangkubumi dikukuhkan sebagai penguasa Yogyakarta (Ngayogyakarta Hadiningrat) pada 13 Februari 1755 dengan gelar Sultan Hamengkubuwana I.

Atas inisiatif Hamengkubuwana I-lah kota Yogyakarta dan keratonnya dibangun. Konstruksi dan arsitektur keraton ini sangat dipengaruhi oleh selera, filosofi, dan teori politik Sultan. Di Jawa, seperti juga di banyak tempat lain di Asia Tenggara, struktur kosmos menjadi model atau pola yang ditiru oleh kerajaan dan istana. Mark R. Woodward berpendapat bahwa Yogyakarta dibangun sesuai dengan konsep meniru jagat raya ini. Yang membedakan istana Yogyakarta dan istana-istana bercorak India di Asia Tenggara, menurut Woodward, adalah konsep kosmologisnya. Prinsip utama dalam mikrokosmos ala

[73]Ada dua kerajaan di Jawa yang bernama Mataram; Mataram Hindu yang ada sebelum kerajaan Majapahit, dan Mataram Islam yang didirikan oleh Panembahan Senopati.

India adalah, meminjam istilah S.J. Tambih, "pemerintahan galaksi" (*galactic polity*), pembentukan suatu istana atau negara sebagai sebuah "mandala".[74] Filosofi yang tersebar luas di Jawa saat itu adalah Islam, karena itu kosmologi Islam menjadi dasar utama pengaturan istana dan negara Yogyakarta. Woodward mengatakan:

> Perbedaan antara keraton Yogyakarta dan istana-istana negara-negara bercorak India berasal dari fakta bahwa mereka didasarkan pada kosmologi yang berbeda. Dalam teori orang Jawa tentang martabat raja, kekuasaan (*kasekten*) adalah subordinat wahyu dan kewalian. Keraton adalah sebuah model kosmik, tapi kosmos yang direpresentasikannya adalah yang islami.[75]

Semua kompleksitas dan seluk beluk keraton merupakan proyeksi dari jalan spiritual tasawuf. Unsur-unsur Hindu dan Buddha yang masih bertahan dihadirkan dalam suatu versi manifestasi dan makna yang baru. Arsitektur dan ikonografi keraton merupakan penjelasan konkrit tentang siklus hidup manusia. Struktur keraton Yogyakarta juga menunjukkan cara-cara seorang manusia bisa menjadi manusia sempurna (insan kamil) atau cara mencapai penyatuan dengan Allah (wahdatul wujud). Singkatnya, struktur tersebut menggambarkan hubungan antara Allah dan manusia.

---

[74]M.R. Woodward, *Islam in Java*, h. 199.

[75]M.R. Woodward, *Islam in Java*, h. 200.

> Keraton Yogyakarta adalah sebuah model varian Jawa dari teori tasawuf tentang sifat manusia, asal-usulnya, hubungan dengan Allah, dan tujuan akhir. Ia adalah model wujud manusia sempurna, lengkap dengan tiga makam/mahkota ilahiah. Dua Siti Hinggil menghubungkan manusia sempurna/wali/sultan dengan penduduk yang menjadi para pemuja dan, melalui *garebeg*, dengan kesalehan normatif. Simbolisme *kedaton* membentuk suatu model teori-teori tasawuf dan Muslim normatif tentang kehidupan setelah mati, dan menempatkan keraton sebagai pilar jagat dan sultan sebagai analog dari aspek transenden Allah. Ia juga menggambarkan, bahkan secara lebih jelas ketimbang teks-teks yang paling eksplisit, pandangan keraton tentang hubungan antara sultan dan para kawulanya, dan hubungan di antara berbagai formulasi introspektif dan kosmologis dari jalan spiritual.[76]

Menurut Woodward, keraton merupakan sumber penting untuk menilai pengaruh Islam di Jawa. Kekonkritannya menunjukkan bahwa keraton menjadi suatu dokumen hidup, seperangkat data komprehensif dan terpercaya yang masih ada untuk mengetahui apa yang terjadi di Jawa beberapa dasawarsa atau bahkan berabad-abad yang lalu. Simbolisme keraton secara jelas mengartikulasikan teori tentang martabat raja dan menggambarkan pemikiran mendasar yang mengarahkan pengaturan pemerintahan. Istana itu juga melukiskan filosofi dan sistem kepercayaan dari para anggota keluarga kerajaan. Sebagai suatu teks,

---

[76]M.R. Woodward, *Islam in Java*, h. 213-4.

keraton berdiri terpisah dari literatur Jawa dan dari para informan masa kini. Beberapa sarjana, seperti C. C. Berg, H. J. de Graaf, dan M. C. Ricklefs, meragukan reliabilitas beberapa teks kesejarahan Jawa seperti babad sebagai sebuah sumber sejarah.[77] Karena itu, untuk mengkaji peran Islam di Jawa, Woodward mengatakan, "keraton karenanya adalah sumber yang paling lengkap dan terpercaya."[78] Fenomena keraton mengungkap bahwa Islam merupakan bagian inheren dan penting dari kejawaan.

Yogyakarta, juga Surakarta, dianggap oleh orang Jawa sebagai pusat peradaban. Budaya keraton (estetik, moral, politik, artistik, keagamaan, dan sebagainya) dipandang sebagai intisari budaya di seluruh Jawa. Keraton merupakan sumber simbolik penting dari agama orang desa, filosofi, seni, pengetahuan, dan tulisan. Konsep-konsep Jawa seperti *alus* dan *kasar* juga berlaku di sini; budaya keraton adalah *alus*, sedangkan budaya petani adalah *kasar*. Raja dan keraton adalah model ideal bagi masyarakat Jawa. Setiap bentuk budaya keraton cenderung diikuti oleh orang-orang Jawa dalam kehidupan sehari-hari mereka.[79] Singkatnya, kampung-kampung di Jawa secara budaya bergantung pada keraton dan budaya mereka merupakan semacam vulgarisasi dari budaya keraton. Karena itu, untuk mencoba mengungkap tradisi Jawa dengan melihat tradisi keraton

[77]M.R. Woodward, *Islam in Java*, h. 31-2, 199-200.

[78]M.R. Woodward, *Islam in Java*, h. 200.

[79]Lihat Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago: University Chicago Press, 1976), h. 227-8; Robert Redfield, *The Primitive World and Its Transformation* (Ithaca: Cornell University Press, 1953).

adalah hal yang wajar, meski hal itu tidak selalu memberi jawaban yang benar.

R.Ng. Ahmad Dahlan[80] sebagai *Abdi Dalem*

Ahmad Dahlan lahir pada 1868 di suatu daerah yang disebut Kauman, yang berada di lingkup kawasan keraton Yogyakarta. Nama asli Dahlan adalah Muhammad Darwisy. Ayahnya, Kyai Haji Abu Bakar bin Kyai Mas Sulaiman, ialah seorang *ketib*, seorang *abdi dalem* keraton yang bertanggung jawab untuk urusan keagamaan.[81] Ibunya, Siti Aminah, ialah putri seorang *pengulu* (kepala *abdi dalem pamethaan*) Kesultanan Yogyakarta, yaitu Haji Ibrahim bin Kyai Haji Hasan.[82] Genealogi ini menunjukkan bahwa tak ayal Ahmad Dahlan ialah keturunan keluarga kyai-priyayi.

Dahlan kecil mendapat pendidikan dari orangtuanya. Ia kemudian belajar berbagai ilmu dari para guru agama maupun guru umum. Beberapa guru agamanya antara lain

---

[80] Sumber saya adalah wawancara pribadi dengan pangeran dan kepala sekretaris Kesultanan Yogyakarta, Gusti Joyo (G.B.P.H. Joyokusumo) pada 30 Januari 2003. Ia mengatakan bahwa gelar bangsawan Ahmad Dahlan bukanlah Mas, tapi Raden Ngabehi. Pernyataan Gusti Joyo berbeda dari beberapa sejarawan seperti Alfian yang menyebutkan bahwa gelar Dahlan adalah Mas. Gelar Mas ini diwarisi Dahlan dari ayahnya.

[81] Ia pernah diminta oleh Sultan Hamengkubuwana VII untuk menunaikan haji sebagai badal ayahnya, Sultan Hamengkubuwana VI. Lihat M. Yusron Asrofie, *Kyai Haji Ahmad Dahlan, Pemikiran dan Kepemimpinannya* (Yogyakarta: Yogyakarta Offset, 1983), h. 21.

[82] Solichin Salam, *K.H. Ahmad Dahlan: Reformer Islam Indonesia* (Jakarta: Djajamurti, 1963), h. 21.

Kyai Haji Muhammad Saleh Darat Semarang[83] dan Kyai Haji Abdul Hamid Lempuyang. Guru umumnya antara lain R.Ng. Sosrosoegondo dan R. Wedana Dwijosewojo.[84]

Kabarnya, ayah Darwisy menikahkannya dengan Siti Walidah, putri Kyai Haji Muhammad Fadhil, seorang *pengulu* Yogyakarta, pada 1889. Pada 1890, ayahnya mengirimnya ke Mekah untuk menunaikan haji. Sebelum memulai haji, Darwisy menginap di bangunan khusus bernama Rumah Mataram di Jeddah, yang disumbangkan Sultan Yogyakarta bagi orang-orang Mataram yang pergi berhaji atau tinggal di sana. Rumah Mataram ini diasuh oleh tiga syekh, yakni Syekh Muh. Shadiq, Syekh Abdulgani, dan Abdullah Zalbani. Selain menunaikan haji, Darwisy juga mendapat kesempatan menimba ilmu dari beberapa ulama Nusantara di sana. Di antara gurunya pada haji yang pertama ini, menurut Mukti Ali, adalah Kyai Mahfudz Termas dan Syekh Ahmad Khatib Minangkabau.[85] Suja' menyebutkan bahwa ia juga berguru kepada Kyai Nahrawi Muhtaram Banyuman dan Kyai Nawawi Banten.[86] Setamat haji, Darwisy mendapatkan nama baru Ahmad Dahlan

[83]Kabarnya Ahmad Dahlan adalah teman sekamar Hasyim Asy'ari, pendiri Nahdhatul Ulama. Ahmad Adaby Darban, *Sejarah Kauman: Menguak Identitas Kampung Muhammadiyah* (Yogyakarta: Terawang, 2000), h. 40.

[84]M.Y. Asrofie, *Kyai Haji Ahmad Dahlan*, h. 22.

[85]A. Mukti Ali, "The Muhammadiyah Movement: A Bibliographical Introduction", tesis master di Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 1957, h. 30, 38-9.

[86]H. Suja', *Muhammadiyah dan Pendirinya* (Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah Majelis Pustaka, 1989), h. 3.

dari seorang syekh penganut mazhab Syafii, Sayyid Bakri Syaththâ. Tampaknya Dahlan berada di Mekah hanya selama setahun.[87]

Ada dua kemungkinan mengapa Muhammad Darwisy diberi nama baru Ahmad Dahlan oleh Sayyid Bakri Syaththâ. Sangat mungkin Ahmad Dahlan diharapkan oleh Syaththâ untuk mewarisi ajaran Aẖmad ibn Zainî Daẖlân dan menyebarkannya di Indonesia. Masyarakat Indonesia sering kali mengambil nama tokoh terkenal untuk diri atau anak mereka. Dengan begitu mereka berharap akan mendapatkan *barokah* yang melekat pada nama itu, atau meraih kebesaran seperti orang yang punya nama itu. Aẖmad Zainî Dahlân ialah mufti paling penting dan disegani di Mekah, yang memangku urusan keagamaan di kota ini sejak 1870 hingga meninggalnya. Ia menganut mazhab Syafii, yang juga dianut mayoritas Muslim di Jawa. Di kalangan orang Jawa, Aẖmad Zainî Daẖlân sangatlah populer. Fatwa-fatwanya diikuti sebagai pedoman berbagai aktivitas mereka. Himpunan fatwanya yang berjudul *Muhimmat al-Nafâ'is fî Bayân As'ilat al-H̱adîts*, diterjemahkan ke bahasa Melayu dan memang ditujukan untuk orang-orang Jawah (masyarakat Melayu). Aẖmad Zainî Daẖlân meninggal pada 1886, empat tahun sebelum Muhammad Darwisy menunaikan haji.[88] Sayyid Bakri

[87]H. Suja', *Muhammadiyah dan Pendirinya*, h. 1-3; M.Y. Asrofie, *Kyai Haji Ahmad Dahlan*, h. 22-3.

[88]Penjelasan rinci tentang Aẖmad Zainî Daẖlân dan ketokohannya di kalangan masyarakat Melayu bisa ditemukan di *The Muhimmât al-Nafâ'is: a Bilingual Meccan Fatwa Collection fro Indonesian Muslims from the End*

Syaththâ mungkin menemukan dalam kepribadian Darwisy beberapa ciri yang ia kira menunjukkan bahwa Darwisy bisa menjadi penerus Ahmad Zainî Dahlân di Jawa, sehingga ia memberinya nama baru Ahmad Dahlan. Kemungkinan lainnya, Sayyid Bakri Syaththâ memberi Darwisy nama baru itu memang semaunya saja. Pada musim haji, orang-orang selalu mendatanginya untuk meminta nama baru. Ketika Darwisy datang kepadanya untuk meminta nama baru, kebetulan nama Ahmad Dahlan-lah yang terlintas di kepalanya.

Ahmad Dahlan ditunjuk sebagai seorang *ketib*, dengan gelar *ketib amin* atau *tibamin*, setelah kematian ayahnya pada 1896. Sudah menjadi adat di kalangan priyayi keraton bahwa posisi orangtua diwarisi oleh anaknya setelah ia meninggal. Karena itu, mengikuti tradisi ini, Dahlan mendapat posisi resmi di keraton Yogyakarta sebagai penghormatan pada posisi ayahnya sebagai *ketib*. Salah satu tugasnya adalah memimpin *grebeg* (upacara kerajaan) seperti *Grebeg Mulud* (peringatan kelahiran Nabi Muhammad) dan *Grebeg Besar* (peringatan kelahiran raja). Tugas ini menjadi bagian dari tanggung jawabnya untuk memimpin urusan agama kerajaan. Peran ini membukakan jalan baginya untuk bisa menjalin hubungan baik dengan Sultan Yogyakarta.[89]

---

of the Nineteenth Century, diberi pengantar oleh Nico Kaptein (Jakarta: INIS, 1997), h. 3-6.

[89]A.A. Darban, *Sejarah Kauman*, h. 10-9.

Salah satu kejadian penting yang terkait erat dengan posisi Dahlan sebagai ulama dan seorang *abdi dalem* adalah ketika ia berpendapat bahwa arah kiblat Masjid Agung Yogyakarta tidaklah tepat, sehingga menyarankan dibuatnya arah kiblat yang baru. Pandangannya berbenturan dengan pandangan yang sudah sangat mengakar, yang mengusik para ulama "mapan", termasuk *pengulu* keraton. Reaksi terhadap pandangan baru ini luar biasa; ia diasingkan dan puncaknya *langgar*-nya dibongkar. Sehubungan dengan kejadian inilah Sultan Yogyakarta mengirim Dahlan ke Mekah lagi.[90] Perjalanan kedua Dahlan ke Mekah terjadi pada 1903. Agaknya ia tinggal di sana lebih lama daripada perjalanan pertamanya, yakni sekitar dua tahun. Ia menghabiskan waktunya untuk belajar.

Boedi Oetomo dan Ahmad Dahlan

Pada 1908, seorang asisten dokter, Mas Ngabehi Wahidin Sudirohusodo, mendirikan Boedi Oetomo (*Het Schoone Streven*), organisasi Jawa modern pertama, di Yogyakarta.

[90]Ini terutama didasarkan pada wawancara pribadi saya dengan pangeran dan jurubicara Kesultanan Yogyakarta, Gusti Joyo (G.B.P.H. Joyokusumo) pada 30 Januari 2003. Peneliti Belanda, Rinkes, menyebut bahwa perjalanan Dahlan ke Mekah sama dengan pengusiran sebagai semacam hukuman untuk tindakan tak populernya. Lihat James L. Peacock, *Purifying the Faith: The Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam* (Arizona: Arizona State University, 1992), h. 29. Peacock mengutip dari Mailrapport, *Report from Department van Kolonien*, Ministerie van Binnenlnsche Zaken, 1913, 1906/13, Moehammadijah, Jogjakarta. Lihat juga Robert van Niel, *The Emergence of the Modern Indonesian Elite* (Leiden: KITLV, 1984), h. 85.

Salah satu tujuannya adalah melestarikan budaya Jawa dari serangan budaya Barat dan mengembangkan pendidikan di kalangan masyarakat Jawa. Karena itu Boedi Oetomo lebih tepat digambarkan sebagai gerakan budaya, gerakan budaya Jawa khususnya, dan pada masa awalnya politik tidak menjadi perhatian besar. Keanggotaannya terbatas hanya pada kalangan priyayi. Selain itu, Boedi Oetomo juga membatasi diri hanya di Jawa.[91]

Ahmad Dahlan menjadi anggota Boedi Oetomo pada 1909. Ia diperkenalkan pada organisasi ini oleh Mas Djojosumarto, yang juga seorang anggota dan teman dekat Dr. Wahidin Sudirohusodo. Ia punya beberapa kerabat di Kauman dan sering berkunjung ke sana. Setelah mendapatkan beberapa informasi dari Djojosumarto, berkawan dengan beberapa anggota Boedi Oetomo, dan menghadiri pertemuan-pertemuannya, Ahmad Dahlan merasa bahwa organisasi ini adalah organisasi yang bisa sepenuh hati ia dukung.[92] Ia tak punya kesulitan bergabung dan berpartisipasi dalam organisasi ini karena ia memang keturunan kalangan priyayi.

Tujuan, karakteristik, dan lingkungan Boedi Oetomo membuat Dahlan merasa nyaman, sehingga ia mau menjadi anggota aktif dan belakangan masuk jajaran kepemimpinannya. Komitmennya selaku anggota organisasi

[91]Gambaran lebih lengkap tentang Boedi Oetomo, lihat Akira Nagazumi, *The Dawn of Indonesian Nationalism: The Early Years of the Boedi Oetomo, 1908-1918* (Tokyo: Institute of Developing Economies, 1972).

[92]H. Suja', *Muhammadiyah dan Pendirinya*, h. 15-6.

ini berlanjut hingga setelah didirikannya Muhammadiyah. Ia bahkan mempersilahkan rumahnya menjadi sekretariat kongres Boedi Oetomo pada 1917.[93] Ia tak pernah berhenti menjadi anggota aktif hingga wafatnya pada 1923. Belakangan Boedi Oetomo menjadi pendukung utama pembentukan Muhammadiyah. Lebih dari itu, beberapa anggotanya seperti R. Sosrosoegondo tak hanya turut mengembangkan Muhammadiyah tapi juga menjadi anggota aktif organisasi baru ini.[94]

Para penulis biografi Ahmad Dahlan pada umumnya, seperti Munir Mulkhan, James Peacock, dan Alwi Shihab,[95] mengatakan bahwa alasan utama yang mendorong keterlibatan Dahlan dalam Boedi Oetomo adalah untuk menyebarkan Islam di kalangan anggotanya. Kesimpulan ini tampak masuk akal ketika kita mengetahui bahwa mayoritas anggota Boedi Oetomo adalah Muslim nominal. Terdidik dalam pendidikan Belanda, mereka tak begitu peduli dengan agama atau, yang paling buruk, anti-agama. Karena itu, kehadiran seorang santri dalam organisasi sekular sering dilihat seperti seorang nabi atau kyai yang mendatangi

---

[93]Koentjaraningrat, *Javanese Culture* (Singapore: Oxford University Press, 1989), h. 76-8.

[94]Alfian, *Muhammadiyah: The Political Behavior of a Muslim Modernist Organization Under Dutch Colonialism* (Yogyakarta: Gadjah Mada University, 1989), h. 158.

[95]Alwi Shihab, "The Muhammadiyah Movement and its Controversy with Christian Mission in Indonesia", disertasi doktoral, Temple University, 1995, h. 180; J.L. Peacock, *Purifying the Faith*, h. 31; Abdul Munir Mulkhan, *Warisan Intelektual KH. Ahmad Dahlan dan Amal Muhammadiyah* (Yogyakarta: PT. Percetakan Persatuan, 1990), h. 70.

dunia yang penuh dosa dengan tujuan membujuk orang-orang untuk kembali ke jalan yang benar.

Namun pandangan ini tidaklah diikuti semua penulis. Beberapa penulis seperti H. Suja' telah mengatakan bahwa keikutsertaan Dahlan dalam Boedi Oetomo dimotivasi oleh kesamaan pandangan dan kesesuaian dengan gerakan ini. Haji Suja' mengatakan, "Setelah dua tiga kali K.H. A. Dahlan menghadiri rapat pengurus Boedi Oetomo, makin jelas dan makin terang akan maksud dan tujuannya Boedi Oetomo dan tertarik karena cocok dengan pikiran beliau, lalu mencetuskan rasa hatinya menceburkan dirinya menjadi anggota Boedi Oetomo …"[96]

Pendirian dan Pertumbuhan Muhammadiyah

Muhammadiyah didirikan oleh Ahmad Dahlan pada 1912. Insipirasi di balik pendirian Muhammadiyah tentu saja terkait dengan interaksi sosial dan kegiatan Dahlan dalam Boedi Oetomo. Dari komunikasi sehari-hari mereka, para anggota Boedi Oetomo sangat sadar bahwa perspektif Dahlan tentang agama dan aksi-aksinya bisa diterima. Ajaran agamanya nyaman, memuaskan, dan sesuai dengan pola berpikir mereka. Bahkan bagi para anggota Boedi Oetomo yang mempunyai kecenderungan teosofis atau agnostik, pandangan keagamaan Dahlan cukup mengundang simpati.[97] Karena itu, mereka tidak ragu untuk memberinya

---

[96]H. Suja', *Muhammadiyah dan Pendirinya*, h. 15.

[97]R. van Niel, *The Emergence of the Modern Indonesian Elite*, h. 17.

kesempatan mengajar anak-anak mereka di Kweekschool (Sekolah Raja) di Jetis dan di OSVIA (Opleiding School Voor Inlandsche Ambtenaren/Sekolah Pamong Praja) di Magelang ketika Dahlan meminta izin mereka untuk mengajarkan agama di sekolah-sekolah itu.[98]

Sangat mungkin bahwa filosofi Dahlan tentang keterbukaan, toleransi, dan pluralitas adalah yang memberikan kesan bagus di mata para anggota Boedi Oetomo. Selain itu, etikanya dan prinsipnya untuk menggunakan akal sebagai alat terpenting untuk melihat dan memahami agama, adalah dua alasan lain mengapa Boedi Oetomo tidak berkeberatan bila Dahlan mengajar di sekolah-sekolah pemerintah.[99] Rinkes, yang seorang pegawai Belanda, menggambarkan karakter Dahlan sebagai berikut:

> lelaki yang energik, militan, dan cerdas berumuran 40-an tahun, jelas punya darah Arab dan sangat ortodoks tapi berkesan toleran. …Secara pribadi H. Dahlan cukup mengesankan: kita membincangkan seorang lelaki yang punya karakter dan kemauan untuk *berbuat*, yang tak bisa dijumpai *setiap hari* di Hindia Belanda ataupun Eropa.[100]

Dari diskusi-diskusinya dengan para muridnya muncullah ide untuk membentuk sebuah organisasi sebagai

---

[98]H. Suja', *Muhammadiyah dan Pendirinya*, h. 15-6.

[99]Lihat Achmad Jainuri, *The Formation of the Muhammadiyah's Ideology* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press, 1999), h. 69-118.

[100]Mailrapport, 1914, 1782/14, Moehammadijah, Jogjakarta. Lihat J.L. Peacock, *Purifying the Faith*, h. 30.

sarana dan alat untuk menyebarkan model paradigma keagamaannya. Ia merenungkan gagasan ini beberapa hari dan membicarakannya dengan teman-temannya. Ia pun mengonsultasikan dan mendiskusikan gagasan ini dengan para anggota Boedi Oetomo, Mas Budihardjo dan Raden Dwijosewojo (sekretaris pertama kongres Boedi Oetomo pertama). Boedi Oetomo mendukung gagasan ini dan menyatakan siap membantu pembentukan gerakan baru bernama Muhammadiyah itu.[101]

Dalam persiapan pembentukan organisasi itu, lagi-lagi kerja sama Ahmad Dahlan dan Boedi Oetomo terjalin. Anggaran dasar, tujuan, cita-cita gerakan ini merupakan hasil dialog dan diskusi yang intensif antara Ahmad Dahlan, teman-temannya, dan para anggota Boedi Oetomo. Hampir semua proses pendiriannya mendapatkan supervisi dari Boedi Oetomo.

Untuk memastikan bahwa organisasi ini sah dan diakui oleh Pemerintah, Ahmad Dahlan harus mengajukan permohonan pengakuan hukum dari Pemerintah Hindia Timur Belanda. Pada masa itu, Pemerintah jarang sekali memberi izin pendirian sebuah gerakan baru. Untuk menghindari kesulitan ini, Boedi Oetomo menyarankan Ahmad Dahlan mengirim sebuah permintaan formal atas nama organisasi ini. Untuk itu, tujuh anggota Muhammadiyah harus bergabung dengan Boedi Oetomo dan kemudian mereka mengirim permintaan kepada

---

[101]H. Suja', *Muhammadiyah dan Pendirinya*, h. 17; Alfian, *Muhammadiyah*, h. 158.

Pemerintah untuk meminta izin pendirian sebuah gerakan baru.[102] Permohonan ini diserahkan pada 18 November 1912, dan secara resmi disahkan pada Desember 1912 di Lodge Gebouw Malioboro (sekarang DPRD DIY). R. Dwijosewojo mengumumkan izin dari Pemerintah tersebut kepada khalayak.[103]

Setelah dibentuknya Muhammadiyah, hubungan antara Ahmad Dahlan dan Boedi Oetomo tidak berakhir. Sembari meluangkan waktu dan tenaga untuk memimpin Muhammadiyah, Dahlan tidak pernah berhenti berpartisipasi dalam Boedi Oetomo. Bahkan hubungan itu meluas dalam bentuk kerjasama saling menguntungkan di antara kedua organisasi. Beberapa guru Boedi Oetomo mengajar di sekolah-sekolah Muhammadiyah, dan beberapa guru agama Muhammadiyah mengajar di sekolah-sekolah pemerintah seperti H.K.S. di Purworejo, dan OSVIA di Magelang.[104] Ketika Muhammadiyah ingin membangun sekolah di Karangkajen Yogyakarta pada 1914, beberapa

---

[102]H. Suja', *Muhammadiyah dan Pendirinya*, h. 18; M.Y. Asrofie, *Kyai Haji Ahmad Dahlan*, h. 52-3.

[103]Surat izin dikeluarkan pada 22 Agustus 1914 no. 81, dan kemudian diperbarui dengan no. 40, 16 Agustus 1920, dan no. 36 pada 2 September 1921. Lihat *Statuten dan Huishoudelijk Reglement Moehammadijah serta Qa'idah Bahagian-bahagiannja dan Oeroesan-oeroesan Bahagian 'Aisjijah* (Djogjakarta: Hoofdcomite Congres Moehammadijah, 1935), h. 19-21; H. Suja', *Muhammadijah dan Pendirinya*, h. 20; M.Y. Asrofie, *Kyai Haji Ahmad Dahlan*, h. 53; A.M. Mulkhan, *Warisan Intelektual KH. Ahmad Dahlan*, h. 72; S. Salam, *K.H. Ahmad Dahlan*, h. 106-9.

[104]H. Suja', *Muhammadiyah dan Pendirinya*, h. 16; S. Salam, *K.H. Ahmad Dahlan*, h. 29.

anggota Boedi Oetomo memberi jaminan pada permintaan pinjaman oleh Ahmad Dahlan.[105]

Berkembangnya Muhammadiyah ke seantero Jawa sangatlah mungkin dikarenakan bantuan Boedi Oetomo. Seperti telah disebutkan, Boedi Oetomo menggunakan rumah Dahlan di Kauman sebagai sekretariat kongres pada 1917. Pada waktu itu, banyak orang dari berbagai daerah di Jawa meminta izin untuk mendirikan cabang-cabang Muhammadiyah di wilayah mereka.[106] Koentjaraningrat mengatakan:

> Selama lima tahun pertama, kegiatan Ahmad Dahlan dan Muhammadiyah terbatas di wilayah Kauman di kota Yogyakarta tempat ia lahir, tapi setelah 1917 organisasi ini berkembang dengan pesat. Kongres Budi Utomo yang digelar di Yogyakarta tahun itu menyebabkan Muhammadiyah segera meluas. Karena juga menjadi anggota Budi Utomo, Ahmad Dahlan mengizinkan rumahnya digunakan sebagai sekretariat kongres, dan kegiatan serta ceramahnya pada waktu kongres Budi Utomo itu mengesankan para peserta sehingga permintaan pembentukan cabang-cabang Muhammadiyah datang dari banyak tempat di Jawa.[107]

---

[105]Kuntowijoyo, "Pengantar", dalam Alwi Shihab, *Membendung Arus: Responss Gerakan Muhammadiyah terhadap Misi Kristen di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998), h. xvii. Ia mengutip dari *Darmo Konda*, 12 Desember 1914.

[106]M.Y. Asrofie, *Kyai Haji Ahmad Dahlan*, h. 28; H. Suja', *Muhammadiyah dan Pendirinya*, h. 26.

[107]Koentjaraningrat, *Javanese Culture*, h. 79.

Sayangnya, surat keputusan Pemerintah no. 81 yang dikeluarkan 22 Agustus 1914, membatasi gerakan ini hanya di Yogyakarta, sehingga pendirian sejumlah cabang, baru disetujui secara formal setelah surat izin Pemerintah no. 40 diberikan pada 16 Agustus 1920, yang memungkinkan Muhammadiyah maju dan mengembangkan cabang-cabangnya dan menarik para anggota di seluruh Jawa. Muhammadiyah diizinkan bergerak di seluruh Kepulauan Indonesia dengan sebuah surat keputusan bertanggal 2 September 1921.[108]

Peran Utama Muhammadiyah

Sebagai gerakan yang sah, Muhammadiyah menyerahkan draf anggaran dasarnya sebagai bagian permohonan pengakuan hukum yang diajukannya kepada Pemerintah. Anggaran dasar Muhammadiyah yang paling awal menyebutkan bahwa tujuan Muhammadiyah adalah:

1. Menyebarkan pengajaran Kanjeng Nabi Muhammad saw. kepada penduduk bumiputera di dalam residensi Yogyakarta (pada 1921 diubah menjadi Hindia Belanda); dan
2. Memajukan hal agama kepada anggota-anggotanya.[109]

---

[108] *Statuten dan Huishoudelijk Reglement Moehammadijah*, h. 19-21; S. Salam, *K.H. Ahmad Dahlan*, h. 106-9; A.M. Ali, "The Muhammadiyah Movement", h. 50.

[109] S. Salam, *K.H. Ahmad Dahlan*, h. 109; Alfian, *Muhammadiyah*, h. 154.

Untuk meraih cita-cita ini, Muhammadiyah bermaksud melakukan langkah-langkah berikut:

1. Mendirikan sekolah-sekolah sendiri di mana agama dan pengetahuan umum secara serentak diajarkan.
2. Menyelenggarakan pengajian ajaran Islam di sekolah pemerintah, swasta, dan luar sekolah.
3. Mendirikan langgar dan masjid.
4. Menerbitkan dan membantu penerbitan buku-buku, surat-surat, selebaran, brosur, dan koran yang berisi soal-soal agama.[110]

Anggaran dasar ini memuat tujuan resmi organisasi. Namun, anggaran dasar ini tak memuat jawaban mengapa Muhammadiyah didirikan, apa faktor-faktor yang mendasari pendiriannya, dan apa yang mendorong Dahlan untuk punya gagasan mendirikan Muhammadiyah.

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan ini, langkah yang tepat adalah mengetahui peran-peran Muhammadiyah dalam konteks sosial masa itu. Boleh jadi benar bahwa awalnya gagasan mendirikan sebuah gerakan tidak datang hanya dari Ahmad Dahlan. Seperti disebut di muka, hal itu merupakan hasil diskusi intensif antara Dahlan, para muridnya, dan Boedi Oetomo. Kabarnya Sultan Yogyakarta juga terlibat dalam pendirian Muhammadiyah. Gerakan

---

[110]Untuk penjelasan menarik kalimat-kalimat kuno anggaran dasar Muhammadiyah ini, lihat Mitsuo Nakamura, *The Crescent Arises over the Banyan Tree* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1993), h. 47-9; Alfian, *Muhammadiyah*, h. 154.

ini adalah sebuah proyek rahasia Sultan untuk menahan merangseknya misi Kristen dan budaya Barat ke Kesultanan Yogyakarta. Sultan secara diam-diam menyuruh Ahmad Dahlan, sebagai salah seorang *abdi dalem*, untuk menangani proyek ini. Karena memang proyek ini sifatnya rahasia, saya tak bisa menemukan bukti keterlibatan Sultan ini kecuali dari sumber-sumber lisan.[111] Tentu Dahlan memainkan peran kunci dalam proses ini. Namun, cerita di balik pembentukan organisasi ini tidak menjelaskan alasan-alasan personal dan emosional yang memotivasi Ahmad Dahlan. Untuk mengungkap hal ini, peran Muhammadiyah perlu diteliti secara saksama.

Banyak sarjana telah mencoba mempelajari peran-peran Muhammadiyah pada masa awal. Tidaklah mudah untuk menentukan mana peran paling penting yang dimainkan gerakan ini. Namun, kita bisa meringkasnya dalam empat poin, yaitu: sebagai gerakan pembaruan keagamaan (yang mengedepankan nalar atau logika dalam teori dan memperbarui sistem pendidikan dalam praksis); sebagai suatu kekuatan politik; sebagai perlawanan terhadap komunisme dan Kristen; serta sebagai pendukung budaya Jawa (yang mengembangkan sejarah dan kesenian Jawa, dan kawan serta sekutu kalangan priyayi).[112]

---

[111]Keterlibatan Sultan dalam pendirian Muhammadiyah adalah berdasarkan wawancara pribadi saya dengan pangeran Yogyakarta, Gusti Joyokusumo, di Jakarta pada 30 Januari 2003. Menurutnya, salah satu bukti pernyataan ini adalah dukungan material—uang dan tanah—yang diberikan Sultan kepada sekolah-sekolah Muhammadiyah.

[112]Sebagai perbandingan, lihat A.M. Ali, "The Muhammadiyah Movement", h. 21; A. Shihab, "The Muhammadiyah Movement", h. xi;

Rasionalisasi dan modernisasi adalah dua istilah kunci yang sering berulang dalam upaya-upaya Muhammadiyah mereformasi urusan agama. Organisasi ini menganjurkan agar kaum Muslim menggunakan akal sebagai alat utama untuk memahami dan mengamalkan agama. Gerakan ini sangat mengapresiasi peran akal dalam perbuatan manusia. Dahlan tidak yakin bahwa masyarakat akan merasa bahagia jika mereka bisa meniru nenek moyang mereka. Kadang masyarakat tidak tahu mengapa mereka harus melaksanakan ritual-ritual tertentu. Mereka melaksanakan berbagai amalan agama semata untuk menjaga atau menghormati kebiasaan para pendahulu mereka. Jika mereka menghormati adat para leluhur, mereka percaya bahwa mereka akan diselamatkan dan diberkati, dan jika tidak mereka akan dilaknat. Dahlan juga mengatakan, "Manusia harus mengikuti aturan dan

---

Alfian, *Muhammadiyah*, h. 134; dan Fred R. Von Der Mehden, *Religion and Nationalism in Southeast Asia: Burma, Indonesia, The Philippines* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1963), h. 196. Shihab menyatakan bahwa Muhammadiyah memainkan empat peran yang saling terkait: mereformasi pengamalan agama, memodernkan masyarakat Muslim dalam kehidupan sosial budaya, berpartisipasi dalam gerakan politik, dan menahan dan melawan penetrasi misi Kristen. Mukti Ali menyebut empat faktor utama yang mendorong didirikannnya Muhammadiyah, yaitu ketidakmurnian kehidupan beragama; inefisisensi pendidikan agama; kegiatan misionaris Kristen; sikap tak mengindahkan bahkan anti-agama di kalangan kaum terpelajar. Von Der Mehden mencatat lima pengaruh Muhammadiyah di Indonesia pra-perang: a) penekanan pada rasionalisme dan melawan takhyul; b) keyakinan terhadap masyarakat terdidik sebagai dasar kemajuan politik; c) pengaruh kelas menengah banyak kaum santri yang bergabung dengan gerakan ini; d) perhatian terhadap budaya Jawa; e) keengganan terhadap komunisme dan Kristen. Menurut Alfian, Muhammadiyah punya tiga peran: gerakan pembaruan keagamaan, agen perubahan sosial, dan kekuatan politik.

syarat yang sah yang sesuai dengan akal pikiran yang suci."[113] Dalam kongres pertama Al-Islam di Cirebon pada 1921, Dahlan menyatakan secara jelas bahwa semua ajaran agama harus diuji oleh akal.[114] Mengingat hal ini, tak heran bila semua praktik takhyul terus saja dibasmi dari sistem keyakinan manusia oleh gerakan ini. Menegaskan pandangan ini, Dahlan lantas menyatakan:

> Sesungguhnya tidak ada yang lain dari maksud dan kehendak manusia itu ialah menuju kepada keselamatan Dunia dan Akhirat. Adapun jalan untuk mencapai maksud dan tujuan manusia tersebut harus dengan mempergunakan akal yang sehat. Artinya ialah akal yang tidak terkena bahaya. Adapun akal yang sehat itu ialah akal yang dapat memilih segala hal dengan cermat dan pertimbangan, kemudian memegang teguh hasil pilihannya tersebut. [115]

---

[113]Ahmad Dahlan, "Kesatuan Hidup Manusia" dalam Abdul Munir Mulkhan, *Pesan-pesan Dua Pemimpin Besar Islam Indonesia: Kyai Haji Ahmad Dahlan dan Kyai Haji Hasyim Asy'ari* (Yogyakarta: PT Persatuan, 1986), h. 10. Dikutip dari "Tali Pengiket Hidup" dalam *Album Muhammadiyah 1923*, diterbitkan Het Bestuur Taman Pustaka Muhammadiyah, Yogyakarta, 1923, dan *Majalah Siaran Tabligh no. 8/83*, diterbitkan oleh PP Muhammadiyah Majlis Tabligh. Artikel ini mungkin adalah sebuah brosur yang ditulis oleh Ahmad Dahlan seperti dilaporkan oleh Schrieke pada 1922. Artikel ini diterjemahkan ke bahasa Belanda oleh R. Kamil berjudul, "Het bindmiddle der menschen". Pada 1970-an, Nakamura mengira bahwa artikel ini telah hilang. Lihat Mitsuo Nakamura, *The Crescent Arises over the Banyan Tree*, h. 46.

[114]Abdul Munir Mulkhan, *Islam Murni dalam Masyarakat Petani* (Yogyakarta: Bentang, 2000), h. 111.

[115]Lihat Ahmad Dahlan, "The Unity of Human Life" dalam Charles Kurzman (ed.), *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook* (New York: Oxford University Press, 2002), h. 346. Abdul Munir Mulkhan, *Pesan-pesan Dua Pemimpin Besar Islam Indonesia: Kyai Haji Ahmad Dahlan dan*

Untuk mencapai tujuan-tujuan itu, gerakan ini yakin bahwa pendidikanlah yang menjadi sarana utamanya. Karena itu, pendirian sekolah berkait erat dengan perhatian terhadap modernisme dan rasionalisme. Muhammadiyah berusaha memodernkan sistem tradisional yang tersebar luas di kalangan kaum Muslim di Hindia Timur, terutama Jawa. Dengan meniru sekolah-sekolah Belanda, Ahmad Dahlan memperkenalkan sebuah sekolah model dengan sistem dan metode pendidikan yang baru, seperti dengan menggunakan sistem kelas. Di sekolah-sekolah Muhammadiyah, para murid tidak hanya diajari pelajaran agama, tapi juga ilmu-ilmu umum (sekuler). Upaya lain Muhammadiyah untuk memodernkan umat adalah dengan mendirikan sejumlah lembaga kesejahteraan sosial. Sebenarnya pendirian Muhammadiyah sebagai sebuah organisasi modern itu sendiri sudah menjadi bukti nyata niatan gerakan ini untuk memodernkan masyarakat Muslim di Indonesia. Organisasi diyakini menjadi sarana paling baik untuk meraih tujuan-tujuan itu.

Politik menjadi perhatian utama di Indonesia pada masa Dahlan. Karena itu, setiap organisasi yang ada pada masa itu sangat sulit menghindar dari ikut serta dalam hiruk pikuk politik. Namun, partisipasi Muhammadiyah dalam politik tidaklah secara resmi dimanifestasikan dalam agenda dan aksinya. Kepekaan kebijakan Belanda terhadap politiklah yang mendesak Muhammadiyah menahan diri dari kegiatan politik secara formal. Pemerintah Kolonial

---

Kyai Haji Hasyim Asy'ari (Yogyakarta: PT Persatuan, 1986), h. 11.

tak ragu-ragu menghancurkan setiap orang atau organisasi yang terindikasi melakukan provokasi politik. Karena itu, Dahlan memilih jalur yang aman untuk memastikan bahwa organisasinya mencapai tujuan-tujuannya dengan mulus. Bahkan Muhammadiyah meyakini bahwa pendidikan bisa memberi pengaruh besar pada politik. Dampak taktik Muhammadiyah dalam politik telah tampak jelas sebelum dan setelah kemerdekaan Indonesia.[116]

Dalam buku provokatifnya yang ditulis sebelum Perang Dunia II, G.H. Bousquet mengkritik pemerintah Hindia Belanda yang cenderung senang dan mendukung keberadaan Muhammadiyah. Menurut sarjana Prancis ini, Belanda tidak sadar akan pengaruh pendidikan terhadap politik. Ia mengatakan:

> Dalam bidang politik, Muhammadiyah itu netral, dalam artian menolak untuk secara resmi memihak. Tujuannya hanya untuk menyebarkan budaya Muslim. Atas dasar ini, berbeda dengan kelompok-kelompok nasionalis, Muhammadiyah sangat disenangi oleh para penguasa. Namun, sangatlah keliru bila menduga bahwa ini berarti para anggotanya tidak mempunyai bias politik. Tentunya tidaklah sepenuhnya keliru untuk mengatakan bahwa mereka itu sama anti-Belandanya dibanding orang-orang nasionalis lainnya, yang Muslim ataupun bukan. Saya bisa jamin hal ini. Namun pemerintah memberi perhatian besar

---

[116]F.R. Von Der Mehden, *Religion and Nationalism in Southeast Asia*, h. 197-8; A. Shihab, "The Muhammadiyah Movement", h. 192-7.

> kepada perhimpunan ini, suatu sikap yang saya kira tidak menunjukkan kecerdasan politik.[117]

Peran Muhammadiyah melawan Kristen awalnya merupakan upaya bertahan. Hal ini dipicu oleh kegiatan para misionaris serta sikap diskriminatif dan kebijakan tak berimbang dari Pemerintah Kolonial terhadap Islam dan Kristen. Misionaris Belanda pertama kali datang ke Jawa pada 1814. Mereka lantas ditunjuk sebagai pendeta di gereja-gereja negara. Di Yogyakarta para misionaris diberi izin formal untuk menjalankan kegiatan mereka setelah Belanda berhasil memaksa Sultan untuk membolehkan misi Kristen mulai menyebarkan Kristen ke orang-orang Jawa pada 1889. Sejak saat itu, berkat dukungan luar biasa dan bantuan dari para penguasa Belanda, Kristen tumbuh pesat di Jawa.[118]

Belanda tidak saja melindungi kerja-kerja misionaris, tapi juga memberi bantuan finansial untuk menanggung biaya-biayanya. Ketika Belanda mulai menjalankan Politik Etis (*Ethische Politiek*), orang-orang Kristen adalah kelompok masyarakat Jawa yang pertama dan utama yang memperoleh manfaat dari kebijakan itu. Sekolah-sekolah misi Kristen mulai berperan serta dan memetik keuntungan

---

[117]G.H. Bousquet, *A French View of the Netherlands Indies*, terj. Philip E. Lilenthal (London: Oxford University Press, 1940), h. 5.

[118]H. Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda: Het Kantoor voor Inlandsche Zaken* (Jakarta: LP3ES, 1985), h. 23; James Thayer Addison, *The Christian Approach to the Moslem: a Historical Study* (New York: Columbia University Press, 1942), h. 244; D. Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, h. 167.

dari kebijakan "kompensasi" ini.[119] Van Niel melukiskan pesatnya pertumbuhan Kristen di Indonesia sebagai berikut:

> Pada tahun setelah 1909, kelompok-kelompok misi Kristen dengan pesat mengembangkan kegiatan-kegiatan mereka di nusantara. Misi-misi yang bekerja di ranah kesejahteraan dan kemajuan ekonomi di kalangan masyarakat Indonesia diberi bantuan oleh Negara. Pembatasan pada jumlah dan lokasi misi dihilangkan sehingga daerah-daerah baru di nusantara dibuka untuk kegiatan misionaris Kristen. Akhirnya misi-misi itu mendirikan sekolah-sekolah yang kurikulumnya disamakan dengan sekolah-sekolah pemerintah. Sekolah-sekolah Kristen ini segera diakui oleh pemerintah dan diberi subsidi berdasar kriteria yang sama dengan sekolah mana pun yang memenuhi standar pemerintah.[120]

Keberadaan Islam di Jawa terguncang oleh misi Kristen. Karena itu, Ahmad Dahlan merasa perlu menghadapi dan memecahkan tantangan ini. Dengan berani Dahlan mengatakan, Islam tak akan hilang dari muka bumi, tetapi bisa jadi hilang dari Indonesia jika orang-orang Islam tidak mempertahankannya.[121] Karenanya Muhammadiyah pasang badan untuk melawan secara aktif penetrasi misi-misi Kristen. Dalam hal ini, upaya Muhammadiyah adalah meniru kegiatan-kegiatan Kristen seperti mendirikan

---

[119] A. Shihab, "The Muhammadiyah Movement", h. 243-4.

[120] R. van Niel, *The Emergence of the Modern Indonesian Elite*, h. 83.

[121] A.M. Ali, "The Muhammadiyah Movement", h. 33.

sekolah dan rumah sakit, dan juga melakukan debat langsung dengan para misionaris.

Terhadap komunisme, Muhammadiyah mengambil posisi yang tegas dan kukuh.[122] Komunisme dianggap sebagai musuh Islam. Muhammadiyah bahkan bersiteguh bahwa setiap sikap yang menghina atau memfitnah agama harus ditentang dan dilawan. Karena itu, dalam Sarekat Islam (SI), Muhammadiyah menjadi "faksi" yang secara keras dan lantang menentang komunisme. Muhammadiyah juga cukup berperan dalam mengenyahkan unsur-unsur Marxis dari SI pada 1923. Pendirian anti-komunis yang tegas dari Muhammadiyah, membuat Belanda mengurangi keingintahuannya tentang ambiguitas politik Muhammadiyah. Sikap itu juga meyakinkan Pemerintah Kolonial bahwa Muhammadiyah tak akan berniat menyerang Pemerintah baik secara politik ataupun dengan perlawanan bersenjata.[123]

Puncak ketegangan antara Muhammadiyah dan Partai Komunis Indonesia (PKI) terjadi pada 1924. Awalnya, PKI ingin menggelar kongres di Yogyakarta. Namun, Yogya dianggap tempat berbahaya karena kota ini adalah markas orang-orang anti-komunis militan Muhammadiyah dan SI. Karena itu, mereka memilih tempat yang lebih aman,

---

[122]Sikap tegas Muhammadiyah dalam melawan komunisme baru jelas sepeninggal Ahmad Dahlan. Menurut Residen Yogyakarta, Dingemans, Haji Ahmad Dahlan sangat toleran terhadap PKI. Ia membuat beberapa kesepakatan antara PKI dan Muhammadiyah. Kesepakatan ini tidak dilanjutkan pada masa-masa kepemimpinan Muhammadiyah berikutnya. M. Nakamura, *The Crescent Arises over the Banyan Tree*, h. 68.

[123]Alfian, *Muhammadiyah*, h. 160 dan 184.

Kota Gede. Sayangnya, tempat itu tidaklah seaman yang dikira. Muhammadiyah lokal juga sangat menentang PKI. Sebuah bentrokan nyaris berujung pertumpahan darah di antara kedua gerakan pada 14 Desember 1924 ketika PKI dan gerakan massanya, Sarekat Rakjat, mengadakan apel propaganda terbuka dan mendengarkan pidato-pidato Alimin dan Muso. Para anggota Muhammadiyah yang dipimpin oleh Haji Hajid, Raden Reso, dan Hani, mencoba menghalangi pertemuan yang dihadiri 700-an orang itu.[124]

Peran Muhammadiyah sebagai sekutu kaum priyayi dan pendukung budaya Jawa tergambar dalam hubungan antara Ahmad Dahlan (dan Muhammadiyah) dan Boedi Oetomo. Singkatnya, sebagaimana dinyatakan Von der Mehden, peran ini dimaksudkan untuk mempertahankan nasionalisme. Ia mengatakan, "Upaya gerakan pembaruan di Jawa ini untuk melindungi dan memajukan sejarah dan seni Jawa turut memperkuat nasionalisme."[125] Sikap Muhammadiyah terhadap budaya Jawa dan priyayi akan menjadi inti bahasan buku ini. Ulasan yang lebih rinci tentang peran ini akan diterangkan di bab berikutnya.

Kesimpulan

Tak seorang pun bisa melepaskan diri dari lingkungan di mana dia hidup, dari fakta keterkaitannya dengan seperangkat keyakinan, gagasan, posisi sosial, atau dari

---

[124]M. Nakamura, *The Crescent Arises over the Banyan Tree*, h. 64-9.

[125]F.R. Von Der Mehden, *Religion and Nationalism in Southeast Asia*, h. 198.

kegiatan menjadi anggota masyarakat. Aturan universal ini juga berlaku pada Ahmad Dahlan. Keraton, statusnya sebagai *abdi dalem*, dan Boedi Oetomo memberi pengaruh tersendiri pada kehidupan Dahlan. Menjadi *abdi dalem* Keraton Yogyakarta berarti bahwa ia adalah bagian tak terbantahkan dari orang Jawa dan pastilah dipengaruhi oleh budaya Jawa. Kecintaannya dan kegiatannya di Boedi Oetomo adalah bukti kuat keterkaitannya dengan budaya dan masyarakat Jawa.

Dalam bingkai budaya itulah Ahmad Dahlan mendirikan Muhammadiyah pada 1912 di Yogyakarta. Boedi Oetomo menjadi pendukung utama gagasan mendirikan organisasi baru ini. Ada empat peran utama yang dimainkan Muhammadiyah dalam masa-masa awal, yakni: sebagai gerakan pembaruan keagamaan (yang mengedepankan nalar dan logika dalam teori serta pembaruan sistem pendidikan dalam praksis); sebagai kekuatan politik; sebagai perlawanan terhadap komunisme dan Kristen; dan sebagai pendukung budaya Jawa (yang mengembangkan sejarah dan seni Jawa, dan menjadi kawan dan sekutu kaum priyayi).

Dalam pembaruan keyakinan dan amalan agama, Muhammadiyah menggunakan dua metode: rasionalisasi dan modernisasi. Dalam politik, dominasi priyayi menyebabkan Muhammadiyah mengadopsi sikap ambigu terhadap politik. Pada satu sisi, Muhammadiyah menyatakan bahwa politik tidaklah termasuk urusannya. Pada sisi lain, Muhammadiyah memberi kebebasan para anggotanya untuk ikut serta dalam kegiatan politik dan menggunakan gerakan-gerakan lain seperti Sarekat Islam sebagai kendaraan politik mereka.

Terhadap Kristen, Muhammadiyah mencoba membela Islam di Indonesia dari penetrasi misi Kristen dengan mendirikan sekolah, rumah sakit, dan dengan terlibat dalam debat-debat dengan para misionaris. Muhammadiyah menganggap komunisme sebagai musuh Islam. Karena itu, tak ada pilihan lain kecuali menentangnya. Akhirnya, dalam sikapnya terhadap budaya Jawa, Muhammadiyah mengembangkan beberapa unsurnya dan merasional-modernkan sebagian unsur yang lain.[]

3

Sikap Muhammadiyah terhadap Budaya Jawa

Dalam membincangkan sikap Muhammadiyah terhadap identitas budaya Jawa, bab ini akan berfokus di antaranya pada bagaimana Muhammadiyah berinteraksi dengan ideologi, psikologi, dan kosmologi budaya Jawa. Di sini akan disajikan pandangan, pemikiran dan pola tindakan keseharian sang pendiri gerakan ini dan tokoh-tokoh awalnya, terutama bagaimana sang pendiri menafsirkan unsur-unsur budaya Jawa. Untuk menganalisis data, karya ini mencoba menggali dan mengartikulasikan "*grammar of symbols*"[126]—mode dan bentuk di mana Muhammadiyah memanifestasikan dirinya—dalam politik busana, keanggotaan sebagai simbol, bahasa sebagai identitas, seperangkat perilaku, dan nama sebagai identitas. Untuk

---

[126]Ninian Smart, *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs* (London: HarperCollins Publisher, 1996), h. 1.

itu, bab ini mengamati sikap Muhammadiyah terhadap ekspresi-ekspresi budaya permukaan, seperti *grebeg* dan *sekaten*, wayang, bahasa dan aksara Jawa, dan busana tradisional.

Bab ini merupakan ulasan singkat beberapa hal yang terabaikan dalam sejarah gerakan modern ini, hal-hal yang diharapkan memberi kita wawasan baru tentang Muhammadiyah masa awal. Masalah pertama yang akan dibahas di sini adalah karakteristik para anggota Muhammadiyah. Dilihat dari sini, akan jelas tampak bahwa Muhammadiyah berperilaku dalam pola tertentu.

Karakteristik Anggota

Dari pengajuan izin resmi pengakuan Muhammadiyah sebagai gerakan yang sah, yang diserahkan kepada Gubernur Jenderal pada 1912, bisa diketahui bahwa sembilan pendiri Muhammadiyah kebanyakan adalah *abdi dalem* keraton Yogyakarta. Sembilan orang itu adalah:

1. Mas Ketib Amin, Haji Ahmad Dahlan
2. Mas Pengulu, Abdullah Sirat
3. Raden Ketib Tjandana, Haji Ahmat
4. Haji Abdul Rahman
5. Raden Haji Sarkawi
6. Mas Gebajan, Haji Mohammad
7. Raden Haji Djaelani
8. Haji Anis

9. Mas Tjarik, Haji Muhammad Pakih[127]

Tujuh dari sembilan pemimpin awal Muhammadiyah ini adalah *abdi dalem*, terlihat dari gelar bangsawan mereka; empat di antaranya bergelar Mas, dan tiga lainnya bergelar Raden. Mereka yang tidak punya gelar bangsawan dalam daftar ini hanyalah Haji Abdul Rahman dan Haji Anis. Namun, keduanya sangat mungkin jugalah keturunan priyayi. Ini bisa disimpulkan dari fakta bahwa mereka tinggal di Kauman, tempat *abdi dalem pamethakan* atau *putihan* (para pejabat untuk urusan agama) Kesultanan Yogyakarta.

Inti gerakan ini pada masa awal juga kebanyakan terdiri atas *abdi dalem* atau putra *abdi dalem* di Kauman. Mereka adalah keluarga, teman dekat, santri dan murid Dahlan. Haji Ibrahim, penerus Dahlan, adalah putra Kepala Penghulu Yogyakarta, Kyai Haji Muhammad Fadhil. Di samping itu ada pula dua putra Wedono Haji Husni, yaitu Haji Hisjam dan Haji Muchtar, serta anak-anak Raden Lurah Haji Hasjim, yaitu Haji Sudjak, Haji Fachruddin, Ki Bagus Hadikusumo, Haji Zaini, dan Siti Mundjiah.[128] Raden Hadji Hadjid juga salah satu pentolan Muhammadiyah yang terkenal. Nama-nama lain, meski

[127]Extract uit het Register der Besluiten van den Gouverneur Generaal van Nederlandsch-Indie, Buitenzorg, den 22 sten Augustus 1914, No. 81. Lihat Alfian, *Muhammadiyah: The Political Behavior of a Muslim Modernist Organization Under Dutch Colonialism* (Yogyakarta: Gadjah Mada University, 1989), h. 152.

[128]Alfian, *Muhammmadiyah*, h. 165.

tidak bertitel bangsawan, boleh jadi jugalah *abdi dalem* atau telah menyatu dengan *abdi dalem* lewat hubungan darah atau pernikahan. Cukuplah beralasan untuk membuat asumsi seperti itu lantaran mereka memang tinggal di Kauman, seperti Haji Ma'ruf, atau telah menjadi anggota Boedi Oetomo. Haji Tamim dan Haji Abdulgani misalnya adalah dua dari tujuh orang yang bergabung dengan Boedi Oetomo, yang merupakan organisasi priyayi, sebagai prasyarat mengajukan izin kepada Pemerintah untuk mendirikan Muhammadiyah.[129]

Sebagai bagian dari keraton, Kauman disediakan bagi para pejabat istana yang punya tanggung jawab terhadap urusan keagamaan Kesultanan. Semua penduduk Kauman mempunyai hubungan keluarga. Kauman adalah kampung eksklusif dan penduduknya mempraktikkan endogami.[130] Karena itu, sebagian besar orang di Kauman adalah satu keluarga. Sebagai bagian dari keluarga besar Kauman, Dahlan telah berhasil menarik orang-orang kampung priyayi ini untuk menjadi kelompok utama dalam Muhammadiyah. Dalam hal ini Alfian menyatakan:

---

[129]Untuk memuluskan proses mendirikan Muhammadiyah, Boedi Oetomo meminta Ahmad Dahlan mengajukan izin atas nama Boedi Oetomo. Untuk itu, pertama-tama tujuh orang harus bergabung dengan Boedi Oetomo. Mereka adalah Raden Hadji Sjarkawi, Haji Abdulgani, Haji Sjoedja', Haji Hisjam, Haji Fachruddin, Haji Tamim, dan Haji Ahmad Dahlan. H. Suja', *Muhammadiyah dan Pendirinya* (Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah Majelis Pustaka, 1989), h. 18.

[130]Ahmad Adaby Darban, *Sejarah Kauman: Menguak Identitas Kampung Muhammadiyah* (Yogyakarta: Terawang, 2000), h. 2.

Dahlan telah bisa membentuk kelompok inti yang sangat kuat yang terdiri atas mereka yang bisa dikatakan mewakili tingkat masyarakat Kauman kelas menengah, dan sepertinya kelas menengah atas. Karena mereka saling terhubung sangat dekat dan akrab, mungkin tidaklah berlebihan untuk menyatakan bahwa Muhammadiyah selama tahun-tahun pembentukan ini kurang lebih seperti perusahaan keluarga besar di mana masing-masing anggota menanam sahamnya dengan terlibat aktif di dalamnya.[131]

Selain priyayi santri Kauman, kelompok kedua yang paling tertarik dengan Muhammadiyah adalah priyayi non-santri, termasuk mereka yang jebolan pendidikan Barat. Ada banyak tokoh terkenal di Muhammadiyah dari kelompok ini, seperti Raden Sosrosoegondo, Mas Radji, Mas Ngabehi Djojosugito, dan Dr. Soemowidagdo.[132] Dalam laporan-laporan tahunan Muhammadiyah pada masa awal, kita bisa melihat bahwa ada banyak nama yang tidak bergelar haji. Banyak bahkan yang menggunakan nama Jawa dengan gelar bangsawan.[133] Selain yang disebut tadi, beberapa di antara

---

[131]Alfian, *Muhammadiyah*, h. 166.

[132]Alfian, *Muhammadiyah*, h. 176; Akira Nagazumi, *The Dawn of Indonesian Nationalism: The Early Years of the Budi Utomo, 1908-1918* (Tokyo: Institute of Developing Economies, 1972), h. 73.

[133]Menurut penelitian Sartono Kartodirjo, jumlah haji dan guru agama di Yogyakarta pada akhir 1887 menunjukkan kasus yang menarik. Para guru agama di kota ini hanya 0,03 persen (187 orang) dari total penduduknya (651.123), sedangkan para haji hanya 0,07 persen (485 orang). Data statistik ini menunjukkan bahwa jumlah haji dan guru agama di Yogyakarta adalah yang paling sedikit dibandingkan kota-kota lain di Jawa dan Madura. Dari data ini, tidak heran jika Muhammadiyah tidak didominasi oleh para guru agama dan haji. Sartono Kartodirdjo,

mereka yang menduduki posisi kepemimpinan adalah: Raden Pringgonoto (sekretaris keempat pimpinan pusat), Raden Darmosewojo (juru periksa), M. Sastrosoewito (sekretaris pertama Bagian Dakwah), M. Soemodisastro (asisten Bagian Dakwah), R. Danoewijoto (sekretaris Bagian Pendidikan), Raden Reksodiharjo (asisten Bagian Pendidikan), M. Warsodimedjo (asisten Bagian Pustaka dan Data), M. Sastrominardjo (sekretaris Bagian Penolong Kesengsaraan Umum), M. Drijowongso (sekretaris Bagian Penolong Kesengsaraan Umum), dan lain-lain.[134]

Raden Sosrosoegondo, juga Mas Ngabehi Dwidjosewojo, adalah priyayi terkenal dan tokoh berpengaruh dalam Boedi Oetomo yang membantu Muhammadiyah, seperti dalam pendirian dan penyelenggaraan sekolah. Dwidjosewojo (guru bahasa Jawa di Kweekschool (sekolah guru) Yogyakarta) adalah sekretaris pertama pimpinan pusat Boedi Oetomo. Sosrosoegondo (guru bahasa Melayu di Kweekschool) adalah sekretaris kedua Boedi Oetomo. Ketika majalah dwi-bulanan *Boedi Oetomo* diluncurkan pada 1910, keduanya menjadi redaktur bersama Mas Boediardjo. Ketika Volksraad (parlemen dengan kekuasaan

The Peasants' Revolt of Banten in 1888, Its Condition, Course and Sequel: A Case Study of Social Movements in Indonesia ('S-Gravenhage: N.V. De Nederlandsche Boek-en Steendrukkerij v/h H.L. Smits, 1966), h. 332. Lihat juga M.C. Ricklefs, "Six Centuries of Islamization in Java", dalam *Conversion to Islam*, ed. Nehemia Levtzion (New York: Holmes & Meier Publishers, 1979), h. 114-5.

[134]Lihat *Verslag "Moehammadijah" di Hindia Timoer Tahoen ke X (Januari-Desember 1923)*, Djogjakarta (Djawa): Pengoeroes Besar Moehammadijah, h. 14.

sangat terbatas) secara resmi dibuka pada 18 Mei 1918 oleh Gubernur Jenderal J.P. Graaf van Limburg Stirum (1916-1921), Dwijosewojo menjadi salah satu perwakilan Boedi Oetomo di Volksraad.[135]

Di Muhammadiyah, Sosrosoegondo memainkan peranan penting. Dia adalah wakil ketua Bagian Pendidikan. Sumbangsihnya dalam modernisasi metode dan sistem pendidikan Muhammadiyah sangatlah berarti, terutama ketika Muhammadiyah masih dalam masa-masa pembentukan. Sosrosoegondo jugalah yang, dengan kekuasaannya sebagai salah satu Dewan Direktur Boedi Oetomo, mengajukan perlu dan pentingnya memberikan pendidikan agama ke anak-anak di sekolah.[136] Mungkin buah dari gagasannyalah Dahlan diizinkan mengajarkan pelajaran agama di Kweekschool, Jetis, dan OSVIA, Magelang, Jawa Tengah.

Melanjutkan gagasan ini, Sosrosoegondo lantas menganjurkan Muhammadiyah membuka sekolahnya sendiri di mana pendidikan agama dan umum sama-sama diajarkan. Ketika Muhammadiyah berhasil mewujudkan rencana ini dengan membuka Kweekschool sendiri, Sosrosoegondo, Raden Danuwijoto, dan Mas Djojosoegito memberikan

---

[135]A. Nagazumi, *The Dawn of Indonesian Nationalism*, h. 77, 128, 165; Alfian, *Muhammadiyah*, h. 158.

[136]Dalam semi-bulanan *Boedi Oetomo* (Vol. 6, No. 11, 1 Maret 1913, h. 2-3), Sosrosoegondo menulis artikel berjudul, “Pengadjaran agama dalam sekolah”. Dalam artikel ini, ia mendorong sekolah-sekolah untuk memberikan pendidikan agama setidaknya satu jam per minggu. Agama (Islam) menurutnya adalah kebutuhan semua bangsa. A. Nagazumi, *The Dawn of Indonesian Nationalism*, h. 73 dan 193.

sumbangan besar dengan mengajarkan pelajaran-pelajaran umum. Kontribusi Djojosoegito di Muhammadiyah jauh lebih signifikan lagi setelah ia bergabung dengan gerakan priyayi-santri ini. Dalam surat (*besluit*) dari Pemerintah Belanda No. 40, 16 Agustus 1920 dan No. 36, 2 September 1921, nama Mas Djojosoegito telah disebut sebagai sekretaris Muhammadiyah.[137]

Djojosoegito jugalah salah satu teman utama Dahlan dalam perjalanan-perjalanan keagamaan ataupun dinasnya pada 1922, di antaranya: 1) pembukaan pengajaran Islam di Hoogere Kweekschool voor Inlandsche Orderwijzers (Sekolah Guru Tinggi untuk Guru Bumiputra) di Purworejo; 2) pembukaan pengajaran Islam di OSVIA (Opleidingschool voor Inlandsche Ambtenaren) di Magelang; 3) pertemuan tahunan kesepuluh Muhammadiyah di Surakarta.[138]

Selain nama-nama itu, M. Ng. Soemodirdjo, Mas Somowidagdo, Raden Mas Prawirowiworo, dan Mas Wiryopertomo adalah empat nama penting lain di Muhammadiyah. M. Ng. Soemodirdjo berperan penting dalam pendirian organisasi pandu Muhammadiyah (Muhammadiyah Padvinder, yang nantinya bernama Hizbul Wathan) dan Siswa Praja (organisasi pelajar Muhammadiyah) pada 1920.[139] Mas Somowidagdo punya peranan penting

---

[137]A. Nagazumi, *The Dawn of Indonesian Nationalism*, h. 73; Alfian, *Muhammadiyah*, h. 170; Solichin Salam, *K.H. Ahmad Dahlan: Reformer Islam Indonesia* (Jakarta: Djajamurti, 1963), h. 107-9.

[138]S. Salam, *K.H. Ahmad Dahlan*, h. 27-30.

[139]Pada 1922, Siswa Praja dipecah menjadi dua organisasi, yaitu Siswa Praja Prija (SPP) untuk laki-laki, dan Siswa Praja Wanita (SPW) untuk perempuan. A.A. Darban, *Sejarah Kauman*, h. 49.

dalam menjalankan Bagian Penolong Kesengsaraan Umum, sementara Raden Mas Prawirowiworo dan Mas Wiryopertomo adalah dua aktivis kunci Bagian Penolong Haji.

Soemodirdjo adalah mantri guru Standaardschool Suronatan. Dari dialah Ahmad Dahlan mendapat informasi tentang kepanduan. Ketika pulang dari kegiatan dakwah di Solo, Dahlan menyaksikan beberapa remaja berseragam yang berlatih rapi di depan Mangkunegaran. Dahlan tertarik agar remaja Muslim juga punya kegiatan semacam itu. Karena itu dia memanggil Soemodirdjo, dan Sjarbini dari sekolah Muhammadiyah di Bausasran, untuk membincangkan gagasan mendirikan hal serupa. Gagasan ini kemudian diwujudkan dengan mendirikan organisasi pandu Muhammadiyah pada 1918. Soemodirdjo inilah sepertinya tokoh yang disebut dalam *Verslag Moehammadijah 1923* sebagai asisten pertama Bagian Taman Pustaka Muhammadiyah. Sedangkan Sjarbini nantinya menjadi Brigader Jenderal dalam militer Indonesia setelah kemerdekaan.[140]

Ketika Muhammadiyah meresmikan salah satu panti asuhannya pada 13 Januari 1923, Dr. Mas Somowidagdo (dari Malang, Jawa Timur) adalah salah satu tamu penting (selain K.P.A. Adipati Danuredjo, R.T. Wirjokoesoemo,

---

[140] *Verslag "Moehammadijah" 1923*, h. 25; S. Salam, *K.H. Ahmad Dahlan*, h. 50-1; M. Yusron Asrofie, *Kyai Haji Ahmad Dahlan, Pemikiran dan Kepemimpinannya* (Yogyakarta: Yogyakarta Offset, 1983), h. 62-5; Restu Gunawan (ed.), *Tokoh-tokoh Pemikir Paham Kebangsaan: Ir. Soekarno dan K.H. Ahmad Dahlan* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 1999), h. 170.

R.W. Dwijosewojo, Dr. Ofrenga, dan Dr. R. Abdulkadir). Ia merasa terharu dengan upaya Muhammadiyah membantu orang-orang miskin. Karena itu, ia bergabung dengan Muhammadiyah dan menawarkan keahliannya. Dr. Somowidagdo kemudian ditunjuk sebagai kepala klinik Muhammadiyah pertama yang didirikan pada 15 Februari 1923. Dalam jajaran pimpinan Muhammadiyah, Somowidagdo adalah wakil ketua kedua Bagian Kesejahteraan Sosial.[141]

R.M. Prawirowiworo adalah sekretaris Bagian Penolong Haji yang dibuka pada 1921 dan berada di bawah kepemimpinan dan arahan langsung Ahmad Dahlan. Dialah yang menemani Ahmad Dahlan berunding dengan K. Keller dari perusahaan pemberangkatan haji Belanda pada 1922. Dialah juga yang membantu Dahlan memecahkan beberapa masalah pengajaran Islam di HKS Purworejo. Selain menjadi aktivis pengurus besar Muhammadiyah, Prawirowiworo juga menjadi anggota penting Boedi Oetomo dalam pengurus pusatnya, dan utusan Prinsenbond Mataram (organisasi kepangeranan Kesultanan Yogyakarta) dalam misi Volksraad ke Belanda. Prawirowiworo aktif di Muhammadiyah didorong oleh simpatinya terhadap organisasi ini dan pemimpinnya, Ahmad Dahlan. Dalam *Verslag Moehammadijah 1923*, namanya disebut sebagai asisten kedua dalam pimpinan

---

[141] *Verslag "Moehammadijah" 1923*, h. 27 dan 46; H. Suja', *Muhammadiyah dan Pendirinya*, h. 63-5.

pusat dan cabang Yogyakarta.[142] Di Bagian Penolong Haji, Mas Wiryopertomo jugalah sangat terkenal. Bersama H.M. Sjoedja', Wiryopertomo menjadi asisten bendahara. Dia dan Sjoedja' adalah dua orang yang bertanggung jawab membantu perjalanan haji dari Yogyakarta ke Mekah pada 1922.[143]

Nama-nama priyayi lain yang perlu disebut sebagai tokoh-tokoh yang memberi sumbangan besar pada Muhammadiyah masa awal adalah Raden Wedana Djajengprekoso, M. Djojosumarto, dan menantunya, M. M. Djojodiguno. Djajengprekoso adalah seorang bangsawan yang rumahnya di Yogyakarta digunakan oleh Muhammadiyah sebagai tempat kongres pada 1925.[144] Sementara rumah M. Djojosumarto adalah tempat debat antara Ahmad Dahlan dan Pastur Van Driesse.[145]

Seperti disebut dalam bab sebelumnya, Kongres Boedi Oetomo pada 1917 yang diadakan di rumah Ahmad Dahlan berperan penting dalam penyebaran gagasan-

---

[142] *Verslag "Moehammadijah" 1923*, h. 14-5; H. Suja', *Muhammadiyah dan Pendirinya*, h. 41-3; S. Salam, *K.H. Ahmad Dahlan*, h. 29; A. Nagazumi, *The Dawn of Indonesian Nationalism*, h. 118, 206.

[143] H. Suja', *Muhammadiyah dan Pendirinya*, h. 41-8.

[144] James L. Peacock, *Purifying the Faith: The Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam* (Arizona: Arizona State University, 1922), h. 39. Bandingkan dengan James L. Peacock, *Gerakan Muhammadiyah: Memurnikan Ajaran Islam di Indonesia* (Jakarta: Cipta Kreatif, 1986), h. 53-4. Saya menemukan beberapa kesalahan dalam penggunaan istilah-istilah Jawa dalam edisi bahasa Inggrisnya. Kesalahan-kesalahan ini telah diperbaiki dalam edisi bahasa Indonesianya. Karena itulah saya menggunakan edisi Inggris maupun Indonesia.

[145] S. Salam, *K.H. Ahmad Dahlan*, h. 55.

gagasan Muhammadiyah ke seluruh Jawa. Beberapa anggota gerakan priyayi ini tertarik bergabung dan mendirikan cabang-cabang Muhammadiyah di tempat mereka tinggal. Asumsi logisnya, para anggota Boedi Oetomo yang bergabung dengan Muhammadiyah menjadi "faksi" priyayi dalam gerakan Islam ini, kelompok pilar kedua di gerakan ini.[146] Satu-satunya bukti hal ini adalah pernyataan Koentjaraningrat yang telah dikutip di bab sebelumnya.[147]

Boleh jadi karena salah satu faksi utamanya adalah priyayi, Muhammadiyah cenderung berperan ambigu dalam politik. Banyak pamong praja dan guru di sekolah-sekolah pemerintah adalah priyayi. Tak pelak, lantaran pekerjaan mereka, beberapa priyayi punya hubungan dekat dengan Pemerintah Kolonial. Mereka merasa nyaman menjadi anggota Muhammadiyah yang, meski tidak kalah nasionalistisnya ketimbang organisasi lain, juga menjalin hubungan kooperatif dengan Pemerintah. Tentu ada saat ketika keikutsertaan mereka di organisasi ini terganggu.

---

[146]Sebagaimana di Jawa di mana Muhammadiyah cenderung menarik para priyayi, dan bukan kyai, di Aceh Muhammadiyah juga menarik beberapa teuku (tokoh adat), yang menjadi pesaing teungku (tokoh agama). Hamka, *Moehammadijah Melaloei Tiga Zaman* (Soematera Barat: Markaz Idarah Moehammadijah, 1946), h. 47, 78-9; Alfian, *Muhammadiyah*, h. 290-2. A. Mukti Ali juga mempunyai kesimpulan yang sama bahwa Muhammadiyah lebih mengesankan Muslim terpelajar, khususnya Muslim yang mendapat pendidikan Belanda, daripada kalangan tokoh agama atau santri yang mendapat pendidikan pesantren. A. Mukti Ali, "The Muhammadiyah Movement: A Bibliographical Introduction", tesis M.A. di Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 1957, h. 54.

[147]Lihat juga Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1973), h. 76.

Ahmad Dahlan pernah mengundang beberapa pemimpin ISDV (Indische Sociaal-Democratische Vereeniging; Perhimpunan Sosial Demokratik Hindia) untuk memberi informasi tentang gerakan mereka kepada para anggota Muhammadiyah. Menanggapi undangan ini, Adolf Baars, Semaun, dan Darsono datang dan memberi ceramah. Akibat kejadian ini sangat tragis dan drastis; beberapa priyayi meninggalkan Muhammadiyah, kecewa lantaran gejolak dengan kelompok kiri radikal ini.[148]

Kelompok utama ketiga yang menyangga Muhammadiyah adalah para pedagang dan pengusaha. Sangatlah mungkin kegiatan Dahlan sebagai pedagang batik, yang umum diketahui dari biografinya, membuatnya kenal dengan para pedagang dan pengusaha dari luar Yogyakarta. Juga sangat mungkin melalui koneksi inilah para pedagang dan pengusaha nantinya menjadi para pendukung Muhammadiyah. Sumbangsih kelompok ini kepada Muhammadiyah bisa dilihat dari kepemimpinan di cabang-cabang Muhammadiyah di Surabaya, Pekalongan, Pekajangan, Surakarta, dan Kota Gede.[149]

Di Pekalongan, Muhammadiyah diketuai Ahmad Rasjid (A.R.) Sutan Mansur, seorang pedagang Minangkabau. Keikutsertaannya di Muhammadiyah sering dianggap sebagai faktor yang menarik para pedagang lain di kota ini untuk bergabung dengan Muhammadiyah. Ranuwihardjo, pengusaha batik kaya raya, adalah salah satu contoh

---

[148]H. Suja', *Muhammadiyah an Pendirinya*, h. 61-2.

[149]Alfian, *Muhammadiyah*, h. 168.

pebisnis sukses yang bergabung dengan Muhammadiyah dan kemudian menjadi tokoh terkenal Muhammadiyah di kota ini.[150] Banyak pengusaha batik di Pekajangan dan Solo, beberapa pengusaha rokok kretek di Kudus, dan sejumlah pengusaha perak di Kota Gede, juga menjadi pendukung utama Muhammadiyah. Jelas bahwa bukti paling penting dari partisipasi para pengusaha dan pedagang dalam Muhammadiyah adalah besarnya donasi mereka untuk membantu jalannya organisasi ini.[151]

Dengan demikian, jelaslah bahwa priyayi santri Kauman adalah kelompok pilar pertama Muhammadiyah. Yang kedua dan ketiga adalah para priyayi nonsantri, termasuk priyayi yang terdidik ala Barat, dan para pedagang dan pengusaha. Semuanya adalah representasi dari kelas menengah—sangat mungkin adalah kelas menengah atas. Ini tidak berarti bahwa Muhammadiyah pada masa awal tidak punya anggota dari kalangan bawah. Sebagai gerakan keagamaan, Muhammadiyah mencoba menarik orang-orang dari berbagai lapisan, dan sebanyak mungkin. Namun, persentase kalangan bawah di Muhammadiyah pada waktu itu sangatlah kecil. Pada 1930 misalnya, para petani dan kelas pekerja hanya sebanyak 15 persen (petani 10 persen, pekerja 5 persen) dari total anggota Muhammadiyah.[152]

---

[150]Alfian, *Muhammadiyah*, h. 177, 225.

[151]Alfian, *Muhammadiyah*, h. 188, 195-6; *Verslag "Moehammadijah" 1923*. Lihat juga Lance Castles, *Religion, Politics, and Economic Behavior in Java: The Kudus Cigarette Industry*, Yale University, Southeast Asia Studies, Cultural Report Series No. 15, 1967.

[152]Alfian, *Muhammadiyah*, h. 173-4, 189.

Mengingat hal ini, tidaklah mengejutkan bila pada masa awal Muhammadiyah disebut sebagai organisasi elit. Selain itu, Muhammadiyah sangat jelas adalah sebuah fenomena urban.[153]

Apresiasi Identitas Budaya Jawa

"Anda tidak bisa menjadi seorang Brahma di pedesaan Inggris." Pernyataan ini pertama kali diungkapkan oleh Julian Pitt-Rivers (1963) dalam esainya tentang sosiologi Mediteranea.[154] Saya menggunakan pernyataan ini sebagai titik pijakan untuk menggambarkan betapa dulu Muhammadiyah tidak akan mungkin melawan budaya Jawa. Yogyakarta adalah mikrokosmos masyarakat Jawa. Yogyakarta juga tempat di mana seni dan adat Jawa dilestarikan dan ditempa. Seperti saya perlihatkan di bab sebelumnya, Yogyakarta, khususnya keraton, adalah sumber paling andal untuk menilai budaya Jawa. Karena itu, fakta bahwa Muhammadiyah lahir di jantung peradaban Jawa tak pelak berarti bahwa gerakan ini tidak dapat dilepaskan dari identitas budaya Jawa. Di samping itu, dominasi *abdi*

---

[153]Alfian, *Muhammadiyah*, h. 177.

[154]Tulisannya berjudul, "The Stranger, the Guest and the Hostile Host: Introduction to the Study of the Laws of Hospitality" dalam J.G. Peristiany, *Contributions to Mediterranean Sociology: Mediterranean Rural Communities and Social Change* (Paris-The Hague: Mouton & Co, 1968), h. 16. Lihat juga Mary Bouquet, "'You cannot be a Brahmin in the English Countryside.' The Partitioning of Status, and Its Representation Within the Farm Family in Devon", dalam Anthony P. Cohen, *Symbolising Boundaries: Identity and Diversity in British Cultures* (Manchester: Manchester University Press, 1986), h. 22.

dalem—aliansi antara priyayi santri Kauman dan priyayi sekular—Kesultanan Yogyakarta dalam organisasi modern ini adalah jaminan bahwa budaya Jawa tidak bisa sepenuhnya dihilangkan darinya. Aksi, penampakan, dan penampilan Muhammadiyah pada masa awal sangat ditentukan dan diarahkan oleh nilai-nilai yang melekat dalam budaya Jawa dan sistem keyakinan tradisional. Ringkasnya, Muhammadiyah adalah semacam potret sebuah gerakan *abdi dalem* dan priyayi dalam sebuah kerajaan Jawa.

Berdasarkan penelitian antropologis tentang Muhammadiyah di Kotagede pada 1970-an, Nakamura, guru besar antropologi Universitas Chiba, Jepang, memberi gambaran tentang Muhammadiyah dalam kaitannya dengan kejawaan. Ia mengatakan:

> Islam reformis bukanlah antitesis budaya Jawa, melainkan bagian integral darinya, dan apa yang telah para reformis perjuangkan adalah, boleh dikatakan, menyaring intisari murni Islam dari tradisi-tradisi budaya Jawa. Hasil akhir dari penyaringan ini tentu menyimpan citarasa Jawa, sama seperti cairan sangat murni apa pun yang tak bisa kehilangan citarasa lokalnya. Tapi intisari Islam yang universal lebih mendasar, dan itu harus dihargai sebagai yang pertama dan utama.[155]

Di sini setidaknya ada lima segi yang bisa digolongkan sebagai apresiasi yang ditunjukkan oleh Muhammadiyah

---

[155]Mitsuo Nakamura, *The Crescent Arises over the Banyan Tree* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1993), h. 141.

terhadap budaya Jawa, yaitu segi perilaku, bahasa, busana, keanggotaan, dan nama. Ulasan berikut ini menerangkan bagaimana sikap para anggota Muhammadiyah dalam hal-hal tersebut.

Aturan Perilaku

Perubahan keyakinan dan perubahan perilaku biasanya berjalin berkelindan. Seperangkat selera, preferensi, dan kebiasaan tertentu dimiliki oleh individu atau kelompok orang tertentu. Seorang priyayi umumnya berperilaku dalam batas-batas aturan perilaku, penampilan, dan adat priyayi. Kecirikhasan yang sama juga bisa berlaku untuk kelompok, status, kelas sosial dan sebagainya. Kaidah ini pun berlaku untuk sebuah gerakan *abdi dalem* seperti Muhammadiyah pada masa awal.[156]

Sebagai bagian, tepatnya bagian inti, dari masyarakat Jawa, tokoh-tokoh ternama Muhammadiyah, termasuk Ahmad Dahlan selaku pendiri dan pemimpin pertama, tidak pernah menyimpang dari apa yang digariskan oleh adat dan tradisi istana dalam tingkah laku terhadap Sultan Yogyakarta. Peacock menggambarkan ini sebagai berikut:

> Kejadian kedua, yang juga diriwayatkan dalam "Tujuh Anekdot", menunjukkan bahwa, dalam bersikap, Dahlan

---

[156]Untuk pembahasan menarik tentang hal ini, lihat Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, terj. Richard Nice (Cambridge: Cambridge University Press, 1977) dan Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, terj. Richard Nice (Cambridge and Oxford: Polity Press bekerja sama dengan Blackwell Publishers, 1995).

> tetap santun dan rendah hati terhadap pihak istana Yogyakarta. Dia ingin menyampaikan pada sang penguasa, Paduka Sri Sultan, saran mengenai penyelenggaraan perayaan Garebeg. Agar Dahlan bisa "bicara bebas dan mengutarakan isi hatinya tanpa merasa silau dengan Paduka Sri Sultan dan para bangsawan kaki tangannya," sang raja menerima Dahlan di sebuah ruangan gelap pada malam hari. Meski penulis riwayat Dahlan menganggap kejadian itu mencerminkan keberanian Dahlan bicara kepada sang raja, pembaca Barat lebih terkesan oleh kepatuhan dan kesopanannya; Dahlan di sini bukanlah Luther yang berteriak "Di sini aku berdiri" kepada pangeran.[157]

Yang saya pahami dari cerita ini, berbeda dari pembacaan Peacock, adalah bahwa, alih-alih menjadi musuh raja dan budaya Jawa, Ahmad Dahlan menunjukkan penghargaannya terhadap budaya ini. Ia tidak berlaku arogan di hadapan raja dan budaya Jawa, tetapi merasa bahwa ia adalah bagian dari budaya dan kerajaan Jawa. Karena itu, ia bertingkah laku ala orang Jawa dan menunjukkan watak kepribadian aslinya di hadapan Sultan.

Selaras dengan ini, Muhammadiyah dulu menggunakan kalender Jawa (tahun Saka), bersamaan dengan kalender Arab (Hijriah) dan Gregorian (Masehi) dalam surat-menyurat dan laporan-laporan mereka. Almanak-almanak Muhammadiyah menunjukkan hal ini. Anggota Muhammadiyah dulu masih terbiasa menggunakan kalender Saka, yang diciptakan Sultan Agung pada 1630-

[157]J.L. Peacock, *Purifying the Faith*, h. 29.

an, dalam keseharian mereka.[158] Almanak-almanak ini juga menunjukkan bahwa Muhammadiyah tidak merasa enggan atau bersalah untuk menggunakan pasaran Jawa (lima hari seminggu).[159] Muhammadiyah baru mulai merekomendasikan warganya untuk menggunakan kalender Hijriah dalam Kongres ke-26 di Surabaya pada 1926.[160]

Contoh gamblang perilaku Muhammadiyah yang bisa dikatakan mengapresiasi budaya Jawa adalah sikapnya terhadap *grebeg*. Tiga *grebeg* besar secara rutin diadakan di Kesultanan Yogyakarta, yaitu Grebeg Mulud (peringatan hari lahir Nabi Muhammad), Grebeg Besar (hari raya kurban), dan Grebeg Pasa (akhir puasa). Ada juga grebeg lain yang dilaksanakan secara agak berbeda, yaitu Grebeg Sultan (peringatan hari lahir Sultan). Di antara grebeg-grebeg ini, Grebeg Mulud atau Maulud dirayakan secara paling besar-besaran. Dalam grebeg ini, Sekaten selalu menjadi atraksi permanen.[161]

---

[158]M.C. Ricklefs, *The Seen and Unseen Worlds in Java, 1926-1949: History, Literature and Islam in the Court of Pakubuwana II* (Honolulu: Allen & Unwin and University of Hawai'i Press, 1998), h. 37.

[159]Lihat misalnya, *Almanak Moehammadijah ke VI*, Djokjakarta: Pengoeroes Besar Moehammadijah Bahagian Taman Poestaka, Tahoen Hijrah 1348/1929-1930 M/1860 Tahoen Djawa.

[160]*Tanfidz Hoofdbestuur Moehammadijah: Boeah Congres Moehammadijah XXIII (Mengandung Poetoesan Congres Moehammadijah ke 15 Sampai ke 23)*, edisi kedua (Djogjakarta: Hoofdcomite Congres Moehammadijah, 1938), h. 11.

[161]Perayaan maulid awalnya bukanlah perayaan Sunni. Perayaan maulid pertama kali muncul pada masa dinasti Syiah Fathimiyyah di Mesir pada abad ke-5 H/11 M. Untuk penjelasan rinci sejarah maulid, lihat N.J.G. Kaptein, *Muhammad's Birthday Festival: Early History in*

Sebagai *abdi dalem pamethakan*, Ahmad Dahlan tentu ikut dalam ritual grebeg. Perayaan grebeg sangat mungkin mengandung banyak unsur takhyul. Tentu saja boleh jadi Muhammadiyah tidak setuju dengan beberapa praktik yang dilakukan saat grebeg. Dalam kasus ini, bagi sebagian peneliti, apa yang memotivasi perilaku para anggotanya memang masih diperdebatkan. Namun, yang jelas dari hal ini adalah bahwa Ahmad Dahlan tetap sebagai *abdi dalem* hingga meninggalnya. Bahkan hingga hari ini pun Muhammadiyah tidak mengecam grebeg.[162] Muhammadiyah menganggap praktik-praktik grebeg sebagai sarana dakwah Islam. Inilah salah satu alasan mengapa Muhammadiyah terus ikut serta dalam ritual-ritual grebeg Kesultanan.[163] Sehubungan dengan masalah ini, Muhammad Hatta, mantan perdana menteri Indonesia dan anggota Muhammadiyah, menyatakan: gerakan Muhammadiyah tidak akan pernah bisa mewujudkan cita-citanya memurnikan agama jika Muhammadiyah tidak bebas dari akar Kauman Yogyakarta-nya.[164]

Suatu ketika Ahmad Dahlan menyatakan bahwa para anggota Muhammadiyah harus menaruh segenap perhatian

---

the Central Muslim Lands and Development in the Muslim West until the 10th/16th Century (Leiden: E.J. Brill, 1993).

[162]Untuk informasi tentang sikap Muhammadiyah terhadap grebeg, lihat Herman Beck, "Islamic Purity at Odds with Javanese Identity: The Muhammadiyah and the Celebration of the Garebeg Maulud Ritual in Yogyakarta" dalam Jan Platvoet dan Karel van der Toorn (ed.), *Pluralism and Identity: Studies in Ritual Behaviour* (Leiden: Brill, 1995), h. 261-83.

163A.A. Darban, *Sejarah Kauman*, h. 107.

[164]H.L. Beck, "Islamic Purity at Odds with Javanese Identity", h. 281.

pada beberapa tradisi Jawa yang tampak menyimpang dari aturan-aturan Islam. Dia jelas tidak terganggu dan merasa bahwa secara perlahan tradisi-tradisi itu akan melemah seiring gerak evolusi dan perubahan sebagai akibat kemajuan dalam pendidikan. Pernyataan ini berkaitan dengan praktik-praktik yang tampak irasional dari masyarakat desa Jawa yang dianggap oleh masyarakat kota terpelajar sebagai bagian dari identitas Jawa yang harus dirasionalkan dan dimodernkan.

Satu contoh lain penerimaan Muhammadiyah terhadap budaya Jawa adalah sikapnya terhadap wayang. Seperti dilaporkan seorang orientalis, R. Kern, kepada Gubernur Jenderal Hindia Timur Belanda, dalam kongres Muhammadiyah di Yogyakarta pada 1925, Muhammadiyah menggelar pertunjukan wayang yang, menurut Kern, isinya sangat sinkretik. Pada masa itu, Muhammadiyah tidak punya keberatan terhadap produk budaya semacam ini. Penafsiran Qur'an dan filosofi sinkretik dari sudut pandang kosmologi Jawa yang disuguhkan dalam pertunjukan itu diapresiasi dengan sambutan meriah.[165]

Bahasa sebagai Wacana

Posisi bahasa Arab di dunia Islam dan bagi ibadah umat Islam menjadi tema diskusi yang sangat penting. Bahasa Arab adalah bahasa al-Qur'an dan hadis, dua sumber utama ajaran akidah, syariat, dan akhlak Islam. Supremasi

---

[165] J.L. Peacock, *Purifying the Faith*, h. 40.

bahasa Arab bagi Muslim mendapat tempat yang nyaris tak tergoyahkan setelah berkembangnya doktrin teologi tentang kemukjizatan al-Qur'an, dan keyakinan tentang kemustahilan meniru bahasa Arab al-Qur'an. Menimbang hal ini, beberapa pemikir Muslim, seperti Rasyid Ridha dan Hasan al-Banna menganggap bahasa Arab sebagai salah satu "penanda identitas" Muslim.[166]

Dalam suasana demikian, muncullah perdebatan tentang boleh tidaknya menerjemahkan al-Qur'an ke bahasa asing (*'ajamî*) dan menggunakan bahasa asing dalam ibadah. Ada dua faktor utama yang mendorong perdebatan mengenai penerjemahan al-Qur'an pada awal abad kedua puluh, yaitu: 1) pembentukan komite penerjemahan al-Qur'an ke bahasa Turki. Ini berkaitan dengan tumbuhnya semangat nasionalisme dan keinginan mengubah bahasa liturgi keagamaan, seperti azan, dari Bahasa Arab ke Bahasa Turki; 2) Munculnya berbagai terjemahan al-Qur'an dalam berbagai bahasa dan, secara khusus, adanya kasus penyitaan terjemah al-Qur'an bahasa Inggris karya Muhammad Ali, seorang tokoh Ahmadiyah, oleh pemerintah Mesir. Al-Jizawi (syekh al-Azhar 1917-1928) mengatakan bahwa terjemah al-Qur'an ke bahasa asing terlarang. Rasyid Ridha memperkuat pendapat al-Jizawi dengan mengatakan bahwa al-Qur'an tidak boleh diterjemahkan dalam media-media Salafi, termasuk penerbitan *al-Manâr* dan *Tafsîr al-Manâr*.

[166]Gerard Wiegers, "Language and Identity: Pluralism and the Use of Non-Arabic Languages in the Muslim West", dalam Jan Platvoet dan Karel van der Toorn (ed.), *Pluralism and Identity*, h. 303-4, 323.

Kebijakan ini ditegaskan, menurut Ridha, demi kesatuan kaum Muslim, secara agama maupun politik.[167]

Muhammadiyah memilih pandangan yang berbeda. Pandangan Muhammadiyah tampak segaris dengan pandangan beberapa cendekiawan Muslim, seperti Muhammad bin al-Hasan al-Hajawi[168] (dari Maroko), bahwa menerjemahkan al-Qur'an ke bahasa-bahasa lain adalah kewajiban kolektif (fardu kifayah).[169] Karena itu, Muhammadiyah menerbitkan satu edisi al-Qur'an dalam bahasa Melayu dan dua edisi dalam bahasa Jawa (satu beraksara Jawa, dan satu lagi beraksara Latin).[170]

Selain menerjemahkan al-Qur'an ke bahasa Jawa, Muhammadiyah juga mengambil kebijakan-kebijakan lain untuk mendukung penggunaan bahasa lokal, terutama Jawa dan Melayu, dalam penerbitan. Alih-alih menggunakan Arab pegon (bahasa lokal dalam aksara Arab) yang umum di kalangan umat Islam kala itu, pada 1915 Muhammadiyah menerbitkan *Soewara Moehammadijah* dalam bahasa Jawa dan Melayu.[171] Muhammadiyah juga punya terbit-

---

[167]G. Wiegers, "Language and Identity", h. 317, 320.

[168]Argumennya didasarkan pada bolehnya menerangkan al-Qur'an kepada orang awam sebagai cara mendakwahkan Islam. Dia mengutip pendapat al-Syathibi, ulama Andalusia abad ke-14, dalam bukunya, *al-Muwâfaqât*. G. Wiegers, "Language and Identity", h. 318.

169G. Wiegers, "Language and Identity", h. 303, 318.

[170] *Verslag "Moehammadijah" 1923*, h. 11; G.H. Bousquet, *A French View of the Netherlands Indies*, terj. Philip E. Lilenthal (London: Oxford University Press, 1940), h. 4.

[171]Mardanas Safwan dan Sutrisno Kutoyo, *K.H. Ahmad Dahlan* (Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 1999), h. 6; Djarnawi Hadikusuma, *Matahari-matahari Muhammadiyah: Dari K.H.A. Dahlan Sampai dengan*

an-terbitan lain beraksara Jawa seperti *Pepadanging Moehammadijah* dan *Soengoeting Moehammadijah*. "Al-Islam Al-Quran", salah satu karya Dahlan yang masih bisa diakses sekarang, mulanya menggunakan bahasa Jawa.[172]

Ahmad Dahlan bahkan membolehkan orang menggunakan bahasa Jawa dalam salat dan untuk menyampaikan khutbah Jumat.[173] Seperti disebut dalam kesaksian orang-orang setempat, Ahmad Dahlan pernah ditanya oleh para muridnya di Kweekschool Jetis tentang menggunakan bahasa Jawa dalam salat. Menurutnya, orang yang tidak menguasai bahasa Arab dibolehkan menggunakan bahasa daerahnya dalam salat. Ini adalah kesaksian Profesor Sugarda Purbakawatja, salah satu muridnya di Kweekschool Jetis.[174] Para khatib di Jawa biasa menyampaikan khutbah dalam bahasa Arab. Padahal, sebagian besar jamaah Jum'at tidak mengerti bahasa Arab, sehingga khutbahnya pun tidak dapat dipahami. Karena itu Muhammadiyah menyesuaikan

---

K.H. Mas Mansur, volume pertama, edisi kedua (Yogyakarta: Persatuan, 1978), h. 23.

[172]Menurut Alwi Shihab, artikel ini ditemukan di perpustakaan Muhammadiyah Surakarta pada 1926. Imam Prakoso Ciptohadiwardoyo menerjemahkan artikel ini dan menerbitkannya di *Fajar*, 11, No. 8 (1960). Lihat Alwi Shihab, "The Muhammadiyah Movement and its Controversy with Christian Mission in Indonesia", disertasi doktoral, The Temple University, 1995, h. 186.

[173]*Tanfidz Hoofdbestuur Moehammadijah: Boeah Congres Moehammadijah XXIII*, h. 20.

[174]Solichin Salam, *K.H. Ahmad Dahlan: Reformer Islam Indonesia* (Jakarta: Djajamurti, 1963), h. 86.

cara penyampaian khutbah ini agar lebih tepat sasaran, yakni dengan menggunakan bahasa lokal.[175]

Sikap Muhammadiyah terhadap budaya Jawa juga terwujud dalam partisipasinya dalam Jong-Java dan kongresnya di Yogyakarta. Perhatian Muhammadiyah terhadap bahasa Jawa memberi pengaruh besar terhadap nasionalisme Indonesia. Von der Mehden menyatakan:

> Upaya-upaya gerakan reformis tersebut di Jawa untuk melindungi dan memajukan sejarah dan seni Jawa turut menopang nasionalisme. Upaya perhimpunan ini untuk mengembangkan Djawa-dipa, bahasa Jawa rendah yang digunakan para petani, juga punya nuansa nasionalis. Seperti terlihat di Irlandia, Wales, India, Finlandia, Catalonia, dan Uni Afrika Selatan, bahasa bisa menjadi alat yang kuat untuk memisahkan diri dari penindas atau mantan penguasa. Di Jawa kegiatan-kegiatan Muhammadiyah membuat mereka berkembang seperti separatisme serupa.[176]

---

[175]Howard M. Federspiel, "The Muhammadijah: A Study of an Orthodox Islamic Movement in Indonesia", dalam *Indonesia* 10 (October), Cornell Modern Indonesia Project, 1970, h. 66; Harry J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam Under the Japanese Occupation 1942-1945* (Holland: Foris Publications, 1983), h. 48.

[176]Fred R. Von Der Mehden, *Religion and Nationalism in Southeast Asia: Burma, Indonesia, The Philippines* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1963), h. 198-9.

Politik Busana

Salah satu cara paling umum untuk mengekspresikan identitas adalah lewat pakaian. Pakaian yang orang-orang kenakan sering kali tidaklah dipilih semaunya. Tak jarang pakaian digunakan sebagai sarana untuk menyampaikan pesan tertentu kepada khalayak. Terkadang pakaian juga membentuk dan mempertahankan batas-batas antara masyarakat tertentu dan masyarakat lainnya. Pakaian yang disandang sering berperan sebagai medan pertempuran bagi seorang individu atau kelompok.[177] Siapa saya? Dari manakah status atau kelas sosial saya, faksi atau partai saya, dan aliran saya? Pendeknya, pakaian adalah penanda sosial yang paling jelas, bagian simbol sosial penting yang digunakan untuk menegosiasikan identitas dan batas-batas.[178]

Pakaian tak hanya menutupi tubuh tapi juga mencerminkan dan mengekspresikan identitas masyarakat dan pandangan hidupnya. Batin sering dicerminkan oleh penampakan lahir. Kadang kita bisa menebak afiliasi budaya, politik atau bahkan agama dari seseorang secara tepat dengan melihat atribut luarnya, terutama baju. Cara orang berbusana bisa memberitahukan atau menjadi pernyataan kecintaan dan keterkaitan mereka dengan

---

[177]Kadang seorang mualaf akan membuang atau bahkan membakar baju-bajunya yang terkait dengan agama lamanya. Seragam sekolah sering dilempar ke laut setelah lulusan. Sering pakaian digunakan sebagai sarana melanggar hukum.

[178]Fiona Bowie, *The Anthropology of Religion: An Introduction* (Oxford: Blackwell Publishers, 2001), h. 70-81.

identitas budaya tertentu yang merupakan asal dari mode berbusana itu.[179] Karena itu, cara orang berbusana adalah rujukan terpercaya untuk menilai afiliasi, secara sadar atau tak sadar, kecenderungan, dan cita-cita orang. Dalam konteks ini, salah satu ekspresi orang Jawa adalah dalam cara orang Jawa berbusana. Karena itu, dalam *sistem semantik* busana, kita kemudian bisa mengamati salah satu cara Muhammadiyah dalam mengapresiasi identitas Jawa.

Pada waktu VOC dan pemerintah kolonial Belanda berkuasa, terutama sebelum 1900, ada beberapa perbedaan dalam cara berpakaian antara orang Barat, orang yang sudah berhaji dan Muslim taat, termasuk sebagian penghulu, dan orang biasa di Hindia Timur Belanda. Orang-orang Barat dan mitra mereka mengenakan pakaian Barat yang dilambangkan dengan celana dan dasi. Sebagian penghulu dan haji menggunakan pakaian Arab (jubah) dan serban. Sementara sebagian orang-biasa mengenakan pakaian Jawa dan sarung.[180] Pembedaan semacam ini tidak

---

[179]Sjoerd van Koningsveld, "Between Communalism and Secularism: Modern Sunnite Discussions on Male Head-Gear and Coiffure", dalam Jan Platvoet dan Karel van der Toorn (ed.), *Pluralism and Identity*, h. 327-34.

[180]Untuk penjelasan rinci tentang cara berbusana orang Jawa, lihat Kees van Dijk, "Sarongs, Jubbahs, and Trousers: Appearance as a Means of Distinction and Discrimination", dalam *Outward Appearances: Dressing State and Society in Indonesia*, ed. Henk Schulte Nordholt (Leiden: KITLV Press, 1997), h. 39-58. Untuk ulasan rinci perdebatan Muslim tentang cara berbusana di Indonesia sebelum kemerdekaan, lihat Nico J.G. Kaptein, "European Dress and Muslim Identity in the Netherlands East Indies", makalah Kongres Internasional tentang *Religious Change in Pluralistic Contexts* yang diadakan oleh Leiden Institute for the Study of Religions (LISOR) di Leiden, Belanda, 28-30 Agustus 2003, h. 1-5.

bisa diterapkan ke para anggota Muhammadiyah. Untuk menemukan anggota Muhammadiyah yang meniru persis gaya berbusana Arab dalam sehari-sehari mereka ibarat mencari jarum di tumpukan jerami. Mereka lebih suka mengenakan busana tradisional yang, kadang-kadang, dipadukan dengan busana Barat.[181]

Orientalis terkenal, R. Kern, menulis laporan untuk Gubernur-Jenderal Hindia Belanda tentang kongres Muhammadiyah di Yogyakarta pada 1925. Ia menceritakan bahwa kongres itu diadakan di sebuah rumah anggota penting Muhammadiyah, Raden Wedana Djajengprakoso. "Tak ada orang Arab yang hadir … Fahroedin memakai pakaian jalanan gaya Barat, meski dengan penutup kepala Jawa…"[182] Apa yang diungkapkan Kern bertentangan dengan apa yang saya inginkan. Kern menyimpulkan bahwa kejawaan absen di kongres itu.[183] Alih-alih tak ada identitas Jawa, dari laporan tersebut, seperti cara berbusana Haji Fahroedin, terlihat jelas bahwa kejawaan tidak bisa dihilangkan dari Muhammadiyah sepenuhnya. Itu dibuktikan oleh cara berpakaian Fahroedin.

---

[181]Tentang foto-foto para anggota Muhammadiyah pada masa awal, lihat, misalnya, A.A. Darban, *Sejarah Kauman*, h. 146-65.

[182]Ketua Muhammadiyah waktu itu adalah K.H. Ibrahim, dan Fahroedin adalah wakil ketuanya. Namun, Kern menganggap Fahroedin sebagai pemimpin Muhammadiyah sesungguhnya. J.L. Peacock, *Purifying the Faith*, h. 39; J.L. Peacock, *Gerakan Muhammadiyah*, h. 53-4.

[183]"Budaya sinkretik Jawa di sini digantikan dengan budaya Santri Melayu-Indonesia." Deskripsinya bahwa banyak anak muda tidak mengenakan penutup kepala Jawa, tetapi peci Melayu, adalah bukti kesimpulan itu. Peacock, *Purifying the Faith*, h. 39; Peacock, *Gerakan Muhammadiyah*, h. 53-4.

Sikap Muhammadiyah yang mendukung kostum tradisional ditunjukkan dalam kongres-kongresnya. Kongres Muhammadiyah kedelapan belas di Solo pada 1929 adalah satu contoh. Dalam buku acara dan agenda kongres tersebut, disebutkan bahwa setiap delegasi diminta untuk menggunakan busana lokal mereka. Instruksi ini tidak disebut di buku itu sekali, tapi berkali-kali. Dalam "Peringatan bagi Oetoesan", jelas dinyatakan:

> Menjetoedjoei seroean Comite Penerimaan Congres di Solo, kami harap soepaia Oetoesan-oetoesan laki-laki memakai pakaian kebesaran tjara negerinja masing-masing, jang tidak melanggar Sjara'.
>
> Pengoeroes Besar dan Comite poen akan menjamboet dengan gembira dan berpakaian kebesaran djoega, tjara Djogja dan Solo. Jang teroetama dipakai di waktoe Malam Penerimaan dan Hari Tamasj-sja.[184]

Jelas bahwa praktik ideal anggota Muhammadiyah pada masa awal tidaklah mengenakan gaya busana Arab atau Barat, tetapi mengadopsi pakaian Jawa. Seperti diperlihatkan dalam logo kongres tersebut, personifikasi ideal warga Muhammadiyah adalah orang dengan pakaian Jawa lengkap, dengan aksesoris-aksesoris seperti keris, beskap, blangkon, dan kain batik. Logo tersebut juga

---

[184]*Programma dan Agenda Congres Moehammadijah ke-XVIII jang Terbesar di Solo* (Solo: Comite van Ontvangst Congres Moehammadijah, 1929), h. 35. Instruksi ini bisa ditemukan di h. 15.

menunjukkan bahwa orang Arab dan Barat tidak dianggap tipe masyarakat ideal.[185]

Dalam cara berbusana, para pendiri Muhammadiyah pada masa awal menunjukkan ketertarikan pada pilihan dan gaya berpakaian ala Jawa. Beberapa anggota Muhammadiyah terkenal sebagai pengusaha batik. Mulai tahun 1910, di Kauman beberapa pengusaha batik membentuk kelompok yang populer disebut *handel* batik.[186] Ahmad Dahlan sendiri pernah menjadi pedagang batik yang mengadakan perjalanan bisnis ke seluruh Jawa maupun ke luar Jawa. Dalam pakaian yang mereka kenakan, mereka lebih suka gaya pakaian Jawa—dan Barat—bukan gaya Arab. Ini bisa dilihat dari penutup kepala dan jas mereka. Dari foto-foto yang masih ada sekarang, kita bisa perhatikan bahwa mereka biasanya menggunakan kostum dan aksesoris Jawa seperti blangkon atau kuluk, dan beskap atau atela. Pakaian mereka menuturkan filosofi dan pilihan budaya mereka. Cara berbusana tokoh-tokoh terkenal Muhammadiyah dulu kontras dengan para tokoh Nahdlatul Ulama, yang lebih menyukai busana Arab.[187]

---

[185]*Programma dan Agenda Congres Moehammadijah ke-XVIII jang Terbesar di Solo*, h. 1, 17, dan 34.

[186]A.A. Darban, *Sejarah Kauman*, h. 89.

[187]Sikap ini mungkin diambil sebagai bagian dari oposisi budaya terhadap Belanda dan untuk persatuan umat Islam sedunia. NU bahkan memberi tiga fatwa tentang memakai pakaian Barat: kafir (bagi siapa yang mengenakannya untuk mendakwahkan kekafiran), dosa (bagi siapa yang menggunakannya dengan tidak sadar akan kemurtadan), dan makruh (bagi yang menggunakannya tidak sengaja). Achmad Jainuri, *The Formation of Muhammadiyah's Ideology* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press, 1999), h. 110 catatan 134. Dia mengutip dari Pengurus Besar "Nahdlatul Ulama",

Nama sebagai Simbol

Bagaimana nama seseorang dipilih atau diberikan selalu punya arti. Ketika orangtua memberi nama anak mereka, itu tidaklah dilakukan secara suka-suka. Nama bisa mengklasifikasikan atau membedakan orang. Paul Stahl mengatakan, "Nama menghubungkan Anda dengan sanak kerabat, nama menempatkan Anda di tengah mereka yang menganut profesi tertentu, dalam suatu agama, suatu kelompok etnis, nama menghimpun Anda dengan para pendahulu dalam keluarga Anda."[188] Dengan demikian, nama pribadi punya hubungan erat dengan identitas pribadi. Dalam konteks ini, tak mengherankan bila orang Jawa dengan mudah dan segera mengubah nama mereka dalam kondisi tertentu seperti dalam *rites de passage* dan momen-momen tragis. Berubah kedudukan sosial, masuk agama baru, dan punya status baru adalah beberapa kejadian yang memberi orang Jawa kesempatan untuk menyandang nama baru.

Dengan memperhatikan nama-nama, kita bisa mulai mencoba mengidentifikasi apakah seseorang tergabung dalam kelompok tertentu, dan kemudian mengelompokkan

---

Kumpulan Masalah-masalah Diniyah dalam Muktamar N.U. ke-1 s/d ke-7 (Djakarta: El-Hamidiyah, 1960), h. 25-6. Lihat pula Kaptein, "European Dress and Muslim Identity in the Netherlands East Indies", h. 17. Dia mengutip dari K.H. A. Aziz Masyhuri (ed.), *Masalah Keagamaan: Hasil Muktamar dan Munas Ulama Nahdlatul Ulama, Kesatu-1926 s/d kedua puluh sembilan 1994* (Surabaya: PP RMI, 1997), h. 25.

[188]Paul H. Stahl, "Classification of Names and Identities" dalam Paul H. Stahl, *Name and Social Structure: Examples from Southeast Europe*, terj. Carvel de Bussy (Boulder: East European Monographs, 1998), h. 193.

orang. Di Jawa, kita bisa dengan sangat percaya diri mengidentifikasi bahwa orang-orang dengan nama seperti Paijo, Slamet, Bejo, dan Untung hampir pasti berasal dari keluarga petani. Orang-orang dengan nama-nama akhir seperti Kusuma, Jati, dan Ningrat hampir pasti berasal dari kalangan bangsawan. Mereka yang punya nama Ngusman, Ngali, Ngumar, Ngaisah, Ngatijah, Pertimah, Kasan, dan Kusen kemungkinan besar dari keluarga santri. Misalnya, nama seperti Mas Atmosudigdo, ayahanda Profesor M. Rasjidi (tokoh terkenal di Muhammadiyah dan mantan Menteri Agama), membuat kita bisa mengidentifikasi dari kelompok mana dia berasal.[189]

Peristiwa penting, seperti haji, juga mendorong orang Jawa mengubah namanya. Djojotaruno, mertua dari ketua kedua Muhammadiyah, Haji Ibrahim, menggunakan nama baru, Haji Abdurrahman, setelah berhaji.[190] Haji M. Misbach, Muslim Marxis dan tokoh terkenal perjuangan kemerdekaan, punya nama muda Darmodiprono.[191] Pangeran Diponegoro, tokoh sentral dalam Perang Jawa 1825-1830, punya nama santri Abdul Kamid. Orang-orang yang sudah punya nama santri pun berganti nama. Muhammad Darwisj berganti nama Ahmad Dahlan setelah berhaji.

---

[189]Menurut Rasjidi, ayahnya adalah orang abangan. M. Nakamura, *The Crescent Arises over the Banyan Tree*, h. 82.

[190]Alfian, *Muhammadiyah*, h. 199.

[191]Nor Hiqmah, *H.M. Misbach: Sosok dan Kontroversi Pemikirannya* (Yogyakarta: Yayasan Litera Indonesia, 2000), h. 1.

Muhammadiyah Masa Awal

Pimpinan Pusat Muhammadiyah pada 1921 (dok. Muhammadiyah)

Kongres Muhammadiyah pada 1928 (dok. A. Adabi Darban)

Bagian Tabligh (dok. A.A. Daban)

Panitia pendirian pusat Muhammadiyah pada 1929 (dok. A.A. Darban)

Para anggota Muhammadiyah di Suronatan
pada 1928 (dok. A.A. Darban)

Kongres Muhammadiyah pada 1931
(dok. A.A. Darban)

CONGRES
MOEHAMMADIJAH KE 18

SIRAAD

DI SOLO

MOELAI 30 JAN.
SAMPAI 5 FEB. 1929

Logo Kongres Muhammadiyah ke-18
pada 1929

Dari nama-nama tokoh Muhammadiyah masa awal yang telah disebutkan, kita bisa menyimpulkan bahwa banyak di antara mereka yang menggunakan nama Jawa dan hampir pasti punya ikatan erat dengan budaya Jawa. Sebagian mereka aktif di dua organisasi, terutama Muhammadiyah dan Boedi Oetomo, seperti Sosrosoegondo dan Prawirowiworo. Peran orang-orang Jawa ini dalam Muhammadiyah tak pelak mempengaruhi cara Ahmad Dahlan dan anggota-anggota Muhammadiyah ini menyikapi budaya dan peradaban Jawa.

Keanggotaan sebagai Identitas

Di samping identitas personal, ada pula identitas kolektif, yang dimiliki suatu komunitas atau kelompok tertentu. Perilaku tertentu bisa diasosiasikan dengan identitas kolektif tertentu. Orang Jawa punya seperangkat cara berperilaku yang berbeda dari cara berperilaku orang Sunda atau Madura. Di tengah berjuta-juta orang Jawa, ada banyak kelompok, dan akibatnya, banyak identitas kolektif.

Pada awal abad kedua puluh, di Jawa menjamurlah banyak organisasi baru dengan beragam karakter: nasionalis, relijius, kultural dan sebagainya. Salah satunya, yang diikuti Ahmad Dahlan, adalah Boedi Oetomo. Anggota utama organisasi ini adalah dari kalangan priyayi tamatan pendidikan Barat, namun ada juga sejumlah priyayi tradisional. Di antara tujuannya, seperti disebutkan dalam

anggaran dasar awal mereka, adalah membangkitkan seni dan tradisi Jawa asli.[192]

Di antara anggota Muhammadiyah, tampaknya tidak ada pendapat yang sama tentang motif yang mendorong Ahmad Dahlan dan beberapa anggota Muhammadiyah turut serta dalam Boedi Oetomo. Saya telah membicarakan masalah ini di bab sebelumnya. Kini tujuan saya adalah menganalisis hubungan harmonis antara Muhammadiyah dan Boedi Oetomo dalam bingkai apresiasi gerakan keagamaan ini terhadap budaya Jawa. Hubungan baik tidak pernah terjalin di antara dua atau lebih orang atau kelompok tanpa prinsip menghormati. Ini adalah prinsip dasar dalam hubungan antara Ahmad Dahlan (juga Muhammadiyah) dan Boedi Oetomo. Ahmad Dahlan dipercaya sebagai salah satu pemimpin Boedi Oetomo di Yogyakarta.

Selain itu, Muhammadiyah dan Boedi Oetomo sama-sama punya beberapa kesamaan dalam visi dan misi mereka. Boedi Oetomo tertarik mendidik masyarakat Jawa dan ini selaras dengan tujuan Muhammadiyah membebaskan masyarakat Jawa dari takhyul. Dua gerakan ini juga sama-sama bermaksud melindungi identitas Jawa dari apa yang tampak sebagai serangan oleh budaya Barat. Singkatnya, kesamaan budaya antara dua organisasi ini adalah kunci kecocokan mereka. Persekutuan Muhammadiyah dengan sebuah gerakan budaya Jawa, dan keikutsertaan beberapa anggotanya dalam gerakan itu, menjadi indikasi kuat

---

[192] A. Nagazumi, *The Dawn of Indonesian Nationalism*, h. 50-92, 165.

tentang apresiasi dan dukungan gerakan Islam modern ini terhadap identitas Jawa.

Selain menjadi anggota Boedi Oetomo, Ahmad Dahlan (dan Muhammadiyah) juga mempertahankan hubungan yang harmonis dengan "perkumpulan budaya" Jawa lainnya dalam arti luas, yakni Kesultanan Yogyakarta. Posisinya (dan beberapa tokoh terkenal Muhammadiyah) di keraton sebagai *abdi dalem* juga menjadi klu penolakannya untuk menentang atau berhadap-hadapan dengan budaya dan identitas Jawa. Kesetiaannya kepada Sultan tak pernah goyah sampai meninggalnya pada 1923. Salah satu tokoh penting Muhammadiyah, Raden Mas Prawirowiworo, adalah anggota kepangeranan Kesultanan Yogyakarta.

Respons terhadap Budaya-Dalam Jawa

Saya telah ungkap di bab sebelumnya bahwa metode Muhammadiyah menyangkut urusan agama adalah rasionalisasi dan modernisasi. Metode-metode ini, dipadu dengan demistifikasi dan demitologisasi, adalah dua istilah penting dalam respons Muhammadiyah terhadap budaya-dalam Jawa.[193] Metode-metode ini sebenarnya tidak hanya

---

[193]Kuntowijoyo mengklasifikasikan aksi-aksi Muhammadiyah pada tahap-tahap awal ke dalam lima kategori: ijtihad, tajdid, rasionalisasi, demistifikasi, dan etos kerja. Lihat Kuntowijoyo, "Pengantar" untuk edisi bahasa Indonesia dari disertasi Alwi Shihab, *Membendung Arus: Responss Gerakan Muhammadiyah terhadap Penetrasi Misi Kristen di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998), h. xiii-xxi. Dalam istilah Geertz, pesan Islam, atau dalam konteks ini pesan Muhammadiyah, adalah "rasionalisasi dan simplifikasi". Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), h. 121.

dimiliki oleh Muhammadiyah. Raden Ajeng Kartini, srikandi Jawa, dan Boedi Oetomo mendukung metode-metode serupa untuk mereformasi budaya Jawa.

Seperti terungkap dalam surat Kartini kepada teman Belandanya, Stella Zeehandelaar, pada 25 Mei 1899, ia memberontak adat istiadat tradisional Jawa. Ia menuntut perubahan dalam budaya Jawa. Salah satu pernyataannya adalah: Jika hukum negeri saya mengizinkan, tidak ada sesuatu yang ingin aku lakukan selain mengabdikan diri saya untuk pekerjaan dan perjuangan menjadi wanita baru di Eropa, tapi tradisi kuno yang tidak bisa dilanggar memaksa kami tercengkeram dalam tangan-tangannya yang tak mau lepas.[194] Meskipun perjuangannya melawan kekangan budaya Jawa lemah, Kartini percaya bahwa budaya yang mengucilkannya jauh dari aktivitas modern ini akan diperbarui. Ia mengatakan: Suatu hari tangan-tangan itu akan melemah dan membiarkan kita lepas, tapi waktu itu masih jauh dari kita, sangat jauh. Waktu itu akan datang, setahu saya; mungkin tiga atau empat generasi setelah kita.[195]

"Progress for the Indies" Boedi Oetomo menyebutkan bahwa salah satu tugas organisasi ini adalah menghilangkan adat hormat yang memberatkan dalam feodalisme

---

[194]Raden Adjeng Kartini, *Letters of a Javanese Princess*, terjemah dari bahasa Belanda oleh Agnes Louise Symmers dan diedit dan diberi pengantar oleh Hildred Geertz (New York: W.W. Norton, 1964), h. 31. Kutipan di atas diterjemahkan dari edisi bahasa Inggris ini.

195R.A. Kartini, *Letters of a Javanese Princess*, h. 31. Kutipan di atas diterjemahkan dari edisi bahasa Inggris ini.

Jawa, seperti dalam gaya berpidato dan sikap antara orang yang punya tingkatan rendah dan tinggi.[196] Tjipto Mangoenkoesoemo, salah satu tokoh paling penting Boedi Oetomo, mencoba melemahkan hirarki tradisional Jawa, dan lebih menyukai gaya Barat yang lebih santai. Ia yakin etiket Jawa, yang secara kaku mendikte hubungan antara orang dari tingkat berbeda, harus direformasi demi membebaskan orang Jawa dari keterbelakangan dan mencapai kejayaan Indonesia.[197] Salah satu cara mencapai target ini adalah dengan mengadopsi busana Barat, sebagai bagian dari Westernisasi. Ini menjadi "sebuah cara untuk menantang dan keluar dari gaya-gaya tradisional, yang dicirikan oleh aturan perilaku yang kaku."[198]

Di sini saya akan menyebut beberapa contoh bagaimana Muhammadiyah mencoba merasionalisasi dan memodernisasi budaya Jawa. Bagi orang Jawa, kesempurnaan terjadi hanya di masa lalu. Karena itu, mereka selalu mencoba mengembalikan apa yang mereka anggap sebagai masa lalu mereka. Hari ini umumnya dianggap sebagai zaman *kalabendu* (masa malapetaka, ketidakberuntungan,

---

[196]"Progress for the Indies" ini dimuat dalam *de Locomotief*, Vol. 57, No. 172, 24 Juli, 1908. Lihat "Appendix I" dalam Akira Nagazumi, *The Dawn of Indonesian Nationalism*, h. 158.

[197]A. Nagazumi, *The Dawn of Indonesian Nationalism*, h. 46; Kees van Dijk, "The Indonesian Archipelago from 1913 to 2013: Celebrations and Dress Codes Between International, Local, and Islamic Culture", dalam *Islam in the Era of Globalization: Muslim Attitudes towards Modernity and Identity*, ed. Johan Meuleman (Jakarta: INIS, 2001), h. 62.

[198]K. van Dijk, "The Indonesian Archipelago from 1913 to 2013", h. 59.

kesulitan, dan bencana). Sejarah adalah *cakra manggilingan* (roda yang terus berputar, gerak kembali yang abadi). Tragedi masa kini adalah titik tolak bagi rahmat di masa depan. Sebagian orang Jawa, di zaman dulu atau zaman sekarang, misalnya, terus memimpikan bangkitnya kembali zaman kerajaan besar semi-mitologis masa lalu, seperti Majapahit, di Indonesia.[199]

Muhammadiyah, terutama pendirinya, tidak setuju dan terus mengkritik filosofi semacam ini. Dia selalu menegaskan bahwa sejarah tidaklah kembali ke masa lalu, tapi selalu dalam proses evolusi. Karena itu, orang harus menyiapkan dan merancang sejarah masa depan mereka sendiri. Memimpikan masa lalu harus diganti dengan memimpikan masa depan. Dia mengatakan, kita tidak seharusnya menolak evolusi alam; evolusi ini terus bergerak menuju kemajuan, dan kemajuan ini dimaksudkan untuk membuat dunia ini sejahtera.[200] Pernyataan-pernyataan Ahmad Dahlan tentang bagaimana dia berpikir progresif tentang masa depan juga diungkapkan dalam pengamatannya tentang nasib Islam di Indonesia. Dia mengatakan, "Tidak mungkin Islam lenyap dari seluruh dunia, tapi tidak mustahil Islam hapus dari bumi Indonesia, siapakah yang bertanggung jawab?"[201] Karena itu, untuk menghindari malapetaka menimpa Islam

---

[199]Tentang filosofi Jawa semacam ini, lihat Geertz, *The Religion of Java*, h. 88-9; Mark R. Woodward, *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta* (Arizona: The University of Arizona Press, 1989), h. 31-6; Kuntowijoyo, "Introduction", h. xviii.

[200]Hamka, *Moehammadijah Melaloei Tiga Zaman*, h. 107.

[201]A.M. Ali, "The Muhammadiyah Movement", h. 33; Hamka, *Moehammadijah Melaloei Tiga Zaman*, h. 22.

di Indonesia di masa depan, dia melakukan segala upaya untuk membendung penetrasi Kristen; dia bahkan tidak malu-malu meniru aksi-aksi misionaris Kristen.

Contoh lain dari gagasan kemajuan Dahlan terekspresikan dalam pernyataannya sebelum dia meninggal. Ketika istrinya memintanya istirahat dan berhenti bekerja karena sakit, Dahlan menjawab, "Saya mesti bekerja keras, untuk meletakkan batu pertama daripada amal yang besar ini. Kalau sekiranya saya lambatkan ataupun saya hentikan lantaran sakitku ini, maka tidak akan ada orang yang akan sanggup meletakkan dasar itu. Saya sudah merasa bahwa umur saya sudah tidak akan lama lagi. Maka jika saya kerjakan selekas mungkin, maka yang tinggal sedikit itu, mudahlah yang di belakang nanti untuk menyempurnakannya."[202]

Semasa hidupnya, Ahmad Dahlan tidak pernah berhenti mengkritik orang-orang yang membuta mengikuti tradisi. Orang Jawa dengan tradisi mereka, tentu, adalah salah satu sasaran kritiknya. Dia percaya, orang cenderung melindungi budaya tradisional dan adat mereka. Setiap upaya untuk mengubah budaya adat akan menghadapi tentangan dan penolakan kuat. Menurutnya, orang harus menggunakan akal mereka untuk merenungkan dan menilai sistem keyakinan mereka.[203] Mereka harus memelihara adat yang baik dan merevisi atau membuang adat yang buruk.

---

[202]Hamka, *Moehammadijah Melaloei Tiga Zaman*, h. 21; Junus Salam, *K.H.A. Dahlan: Amal dan Perdjoeangannja* (Djakarta: Depot Pengadjaran Muhammadijah, 1968), h. 13-4.

[203]K.R.H. Hajid, *Falsafah Pelajaran K.H. Ahmad Dahlan* (Yogyakarta: Siaran, n.y.), h. 12-7.

Proyek rasionalisasi dan modernisasi budaya Jawa yang dilakukan Muhammadiyah juga bisa dilihat dalam upaya-upaya untuk menggantikan kepercayaan Jawa kepada roh-roh dengan tauhid, dan simbolisme Jawa yang kaya dengan ritual yang disederhanakan. Selain itu, Muhammadiyah mengubah mistisisme Jawa menjadi aktivisme. Merujuk kepercayaan terhadap roh-roh, Ahmad Dahlan pernah mengatakan bahwa untuk meraih keberuntungan dan hidup sukses, orang tidak perlu pergi ke tempat-tempat keramat atau meminta para arwah. Keberhasilan dalam hidup hanya dapat dicapai dengan berdoa kepada Tuhan dan bekerja.[204] Bagi kebanyakan orang Jawa pada masa Dahlan, *bangsa alus*, *memedi*, *gendruwo*, *lelembut*, *setan*, *jim*, *tuyul*, *demit*, *dayang*, memberi jawaban siap saji bagi misteri kehidupan dan pengalaman yang penuh teka-teki. Dari kepercayaan semacam ini, mereka menggelar *slametan* dan mempersembahkan *sajen* di tempat-tempat keramat. Konsep *keramat* terkenal pada waktu itu. Batu dan pohon besar, senjata pusaka, makam, dipercaya punya semacam kekeramatan.[205] Dengan begitu, orang-orang harus menggelar *slametan* atau memberi *sajen* ke tempat-tempat itu. Muhammadiyah mengubah kepercayaan semacam ini dengan keyakinan terhadap Tuhan Yang Esa.

---

[204]Lihat Kuntowijoyo, "Introduction", h. xvii. Ia mengutip dari *Suwara Muhammadijah*, I (1915), No. 2; Hamka, *Moehammadijah Melaloei Tiga Zaman*, h. 105.

[205]Untuk penjelasan mengenai upaya Muhammadiyah membasmi kepercayaan semacam ini bisa dilihat di H.M. Federspiel, "The Muhammadiyah", h. 70. Lihat pula K.H.M. Mansoer, *Risalah Tauhid dan Sjirik* (Surabaya: Peneleh, 1970), h. 29.

Orang Jawa sangat terikat dengan simbolisme kaya mereka. Dalam konteks sistem simbol keagamaan, Muhammadiyah mencoba untuk menyederhanakan. Konsep *perwira* (kemewahan) dalam ritual pernikahan Jawa coba diganti dengan konsep *samadya* (kesederhanaan).[206] Upaya Muhammadiyah ini dipelopori oleh Kanjeng Pengulu Muhammad Kamaluddiningrat. Ketika menikahkan putrinya, Umniyah, ia hanya menggunakan 50 persen dari uang pesta yang dipersiapkan. Sisa uangnya disumbangkan ke Muhammadiyah.[207] Upaya Muhammadiyah untuk melancarkan pembaruan sosial bisa dilihat sebagai kritik terhadap beberapa model mistisisme Jawa yang dicirikan pemuasan diri yang tak beralasan. Mistisisme ini banyak menyebar di kalangan priyayi di era Dahlan. Muhammadiyah mendorong pembaruan sosial sebagai konsekuensi dari kesalehan individual. Muhammadiyah memandang tanggung jawab sosial sebagai indikator iman, manifestasi salat, dan inti amal saleh.[208] Atas dasar ajaran-ajaran ini, Muhammadiyah melarang anggotanya menjalani asketisme individual, dan mengharuskan mereka melakukan reformasi sosial.

---

[206]Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Bandung: Mizan, 2001), h. 221.

[207]A.A. Darban, *Sejarah Kauman*, h. 42, 94.

[208]Untuk penjelasan rinci tentang doktrin ini, lihat Jainuri, *The Formation of the Muhammadiyah's Ideology*, terutama bab III. Lihat juga K.R.H. Hadjid, *Ajaran K.H.A. Dahlan dengan 17 Kelompok Ayat-ayat Al-Qur'an* (Yogyakarta: Al-Hikmah, 1977).

Kesimpulan

Terdapat tiga kelompok utama dalam Muhammadiyah pada tahap-tahap awal, yaitu: 1) priyayi-santri Kauman dan 2) priyayi non-santri, baik yang tradisional ataupun yang jebolan pendidikan Barat. Priyayi tradisional umumnya bekerja sebagai *abdi dalem* keraton, terutama keraton Yogyakarta. Sedangkan banyak priyayi tamatan pendidikan Barat bekerja sebagai pamong praja (birokrat) dan guru di sekolah-sekolah pemerintah. Kelompok utama ketiga dalam Muhammadiyah adalah para pedagang atau pengusaha.

Dominasi *abdi dalem* dan priyayi, khususnya di Kesultanan Yogyakarta, berarti bahwa Muhammadiyah mengadopsi suatu sikap menarik terhadap identitas budaya Jawa. Muhammadiyah tidak bisa mengenyahkan unsur-unsur Jawa, terutama unsur-unsur budaya permukaan, dari tubuhnya secara menyeluruh. Sikap Muhammadiyah untuk turut mempertahankan beberapa praktik keagamaan dalam keraton seperti perayaan *grebeg* adalah contoh apresiasinya terhadap budaya Jawa. Pilihan Muhammadiyah untuk menggunakan bahasa Jawa dan gaya busana Jawa bisa dijadikan bukti adanya citarasa Jawa yang menjalar di Muhammadiyah. Selain itu, nama-nama Jawa yang digunakan oleh banyak anggota Muhammadiyah, dan keikutsertaan mereka dalam gerakan-gerakan seperti Boedi Oetomo menjadi saksi bahwa Muhammadiyah adalah contoh sebuah gerakan Muslim Jawa.

Namun, Muhammadiyah tidak mengambil unsur-unsur dan kandungan budaya Jawa begitu saja. Muhammadiyah berupaya melemahkan sebagian unsur kuno budaya Jawa

dan merasionalkan dan memodernkan sebagian unsur lainnya. Sikap memimpikan masa lalu, yang banyak dimiliki masyarakat Jawa, digantikan dengan ide kemajuan, dan mistisisme digantikan dengan aktivisme. Muhammadiyah juga berupaya menyederhanakan simbolisme berlebihan dalam masyarakat Jawa, dan mengganti ketergantungan orang Jawa pada roh-roh dengan tauhid. Unsur-unsur budaya Jawa yang dirasionalkan dan dimodernkan oleh Muhammadiyah umumnya terkait dengan unsur-unsur budaya dalam.

Akhirnya, kita bisa menyimpulkan bahwa budaya-permukaan Jawa sangat diapresiasi oleh Muhammadiyah pada masa Dahlan, sedangkan budaya-dalam Jawa sebagian besarnya dimodernkan dan dirasionalkan. Kita juga bisa mengatakan bahwa bagi Muhammadiyah, Islam secara kultural dijawakan, dan Jawa secara substansi diislamkan (dirasionalkan dan dimodernkan); Jawa sebagai sistem ideologi atau isme ditolak, tapi Jawa sebagai budaya diterima.[]

4

Pergeseran Sikap Muhammadiyah terhadap Budaya Jawa

Bab ini berupaya menggambarkan beberapa faktor penting yang tampak membawa perubahan sikap Muhammadiyah terhadap identitas Jawa. Sebelum menerangkan alasan-alasan utama pergeseran sikap itu, bab ini akan sekilas menggambarkan beberapa contoh perbedaan sikap Muhammadiyah terhadap budaya Jawa sebelum 1930-an dan setelah 1930-an.

Pada masa-masa awal, Muhammadiyah mewujudkan kejawaan dalam banyak cara, dan menjadi potret, atau nyaris identik dengan, sebuah gerakan priyayi Jawa. Muhammadiyah punya keterkaitan kultural yang tak terpisahkan dengan peradaban Jawa. Mengikuti proses evolusi sejarah, unsur-unsur budaya Jawa di Muhammadiyah secara perlahan melemah. Pergeseran sikap Muhammadiyah,

dari sangat mengapresiasi ke sikap ambigu, atau bahkan paling buruknya menolak dan menentang, tidaklah terjadi tiba-tiba. Pergeseran itu adalah hasil kontak intelektual dan ideologis internal yang panjang di antara beragam anggota Muhammadiyah dan juga dibentuk oleh beberapa pengaruh dari luar. Tampaknya sikap baru ini muncul dan menyebar hampir dalam tujuh puluh tahun, atau dari 1927 hingga 1995.

Akar Pergeseran Sikap

Awalnya Muhammadiyah tidak punya doktrin yang ketat, atau memaksakan sistematisasi teologis kepada para anggotanya. Pada tahap-tahap awal, Muhammadiyah lebih memerhatikan kesejahteraan sosial dan kegiatan pendidikan ketimbang keyakinan dan perilaku beragama seperti masalah-masalah akidah dan syariah. Pendirian Majlis Tarjih pada 1927 dan kongres Muhammadiyah kesembilan belas di Bukittinggi pada 1930 adalah dua peristiwa yang tampaknya menjadi faktor internal yang menyebabkan pergeseran sikap Muhammadiyah, termasuk sikap terhadap identitas Jawa. Sedangkan pendirian Nahdlatul Ulama (NU) pada 1926, kemenangan Wahabi menguasai Mekah dan Madinah pada 1924, dan nasionalisme Indonesia yang ditandai Sumpah Pemuda pada 1928 adalah tiga faktor eksternal yang secara tidak langsung mendorong perubahan sikap-sikap Muhammadiyah. Di sini saya lebih menaruh perhatian pada masalah-masalah internal dalam Muhammadiyah ketimbang pengaruh-pengaruh luar itu.

Pengaruh Para Anggota dari Minangkabau

Awal masuknya Muhammadiyah ke Minangkabau bisa ditelusuri jejaknya pada upaya-upaya Haji Abdul Karim Amrullah alias Haji Rasul (lahir di Manindjau pada 1879 dan meninggal di Jakarta, 2 Juni 1945), ayahanda dari Buya Hamka (Haji Abdul Malik Karim Amrullah). Haji Rasul, bersama Haji Abdullah Ahmad dan Syekh Djambek, adalah para pendiri Muhammadiyah di kawasan ini. Awalnya, Haji Rasul membawa Muhammadiyah ke Minangkabau dari Jawa pada 1925 sebagai salah satu kendaraan untuk menghantam orang-orang komunis yang telah mengusirnya dari Sumatera Thawalib, Padang Panjang, dan menyerangnya secara pribadi. Muhammadiyah tumbuh pesat di seluruh Minangkabau setelah PKI mendapat tekanan akibat pemberontakan tak berhasilnya pada 1926.[209]

Karakteristik Muhammadiyah di Minangkabau, secara politik dan budaya, sungguh berbeda dari Muhammadiyah di Jawa. Muhammadiyah di Minangkabau lebih terlibat secara langsung dalam politik ketimbang Muhammadiyah Jawa. Alfian telah mengungkap fenomena ini dalam disertasinya, *Muhammadiyah: The Political Behavior of a Muslim Modernist Organization under Dutch Colonialism*.

Di sini saya akan secara ringkas menunjukkan kecenderungan (dan diferensiasi) kultural dan relijius dari Muhammadiyah di Minangkabau dan Jawa. Ulasan

[209]Alfian, *Muhammadiyah: The Political Behavior of a Muslim Modernist Organization Under Dutch Colonialism* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1989), h. 240-6.

fenomena ini dimaksudkan sebagai salah satu cara untuk memberi gambaran yang jelas tentang bagaimana pergeseran sikap Muhammadiyah terhadap budaya Jawa muncul.

Karakteristik kultural dan relijius Muhammadiyah di Minangkabau sangat banyak diilhami dan dibentuk oleh Haji Rasul sebagai pendiri. "Lebih dari siapa pun yang lain, Hadji Rasul tampak punya cengkeraman kuat terhadap gerakan di sana, dan karenanya tidaklah berlebihan untuk menyatakan Haji Rasul sedikit banyak sinonim dengan Muhammadiyah Minangkabau," tulis Alfian.[210] Perannya dalam mendirikan dan menyebarkan Muhammadiyah di wilayah ini tidak tertandingi oleh anggota Muhammadiyah mana pun. Karena itu, dalam urusan agama, Haji Rasul adalah potret sempurna Muhammadiyah Minangkabau.

Haji Rasul dikenal sebagai ulama puritan revivalis sejati.[211] Dakwahnya seluruhnya dimaksudkan untuk membangkitkan kehidupan keagamaan kaum Muslim di Minangkabau, dan mengajak mereka kembali ke ajaran ortodoks Islam dan memurnikan unsur-unsur tak islami dari praktik masyarakat Muslim. "Caranya keras, tanpa ampun dan tak henti-henti. Tablighnya diwarnai kritik dan serangan terhadap semua praktik yang ia tidak setujui; bahkan masalah-masalah kecil pun tak terlewatkan," tulis

---

[210]Alfian, *Muhammadiyah*, h. 258.

[211]Alfian, *Muhammadiyah*, h. 258-9. Ia mengutip dari Ph. S. van Ronkel, *De Godsdienstige Vershijnselen ter Sumatra's Westkust* (The Hague: van Hoeve, 1960), h. 17-20, dan Hamka, *Ajahku: Riwayat Hidup Dr. H. Abd. Karim Amrullah dan Perdjuangan Kaum Agama di Sumatra* (Jakarta: Widjaja, 1958), h. 117.

Deliar Noer.[212] Ia memerangi setiap hal ganjil yang ada dalam masyarakatnya yang, dalam pandangannya, tidak sesuai dengan al-Qur'an dan sunnah.

Haji Rasul, misalnya, secara agresif mengkritik sistem warisan yang umum dipakai di Minangkabau yang memberi hak waris kepada *kemanakan* (keponakan, laki-laki ataupun perempuan). Dalam pernyataannya, "mereka yang menghukumi tidak dengan hukum yang berasal dari Allah adalah orang-orang yang menyimpang dari agama, penindas, munafik …"[213] Dia memaksa para muslimah menggunakan kerudung dan melarang mereka mengenakan kebaya. Dia bahkan menolak adat menggelar kenduri ketika ayahnya meninggal pada 1907, sementara Ahmad Dahlan membiarkan orang-orang menggelar tahlilan tujuh hari ketika ayahnya meninggal, meski itu terjadi pada masa lebih awal (1896).[214] Karenanya, paradigma keagamaannya menempatkannya dalam posisi yang sangat berseberangan dengan ulama tradisional, Kaum Kolot atau Kaum Kuno

---

[212]Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1973), h. 37.

[213]Alfian, *Muhammadiyah*, h. 261. Ia mengutip dari *Mailrapport 1453xx/27*: "Moehammadijah-beweging op Sumatra's Weskust", berdasar sebuah laporan yang dipersiapkan supervisor administratif lokal (Controleur) van Dam, tertanggal Maninjau, 14 November 1925.

[214]James L. Peacock, "Dahlan and Rasul: Indonesian Muslim Reformers", dalam A.L. Becker dan Aran A. Yengoyan (ed.), *The Imagination of Reality: Essays in Southeast Asian Coherence Systems* (Norwood, New Jersey: Ablex Publishing Corporation, 1979), h. 259; D. Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*, h. 37 catatan 20; H. Suja', *Muhammadiyah dan Pendirinya* (Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah Majelis Pustaka, 1989), h. 6.

atau Kaum Tua, dan mereka yang biasa disebut Kaum Adat, orang-orang yang ingin melestarikan adat dan tradisi lokal.[215]

Pada Kongres kesembilan belas Muhammadiyah di Bukittinggi pada 1930, Haji Rasul adalah orang yang secara tegas menolak dan menganggap haram salah satu rencana pimpinan pusat Muhammadiyah di Yogyakarta. Pimpinan pusat telah menjadwalkan sebuah sesi pertemuan bersama antara para anggota laki-laki dan perempuan, yang dipisahkan dengan tirai, di mana Siti Haijinah, pemimpin Aisyiah, akan menyampaikan pidato. Debat sengit terjadi antara para anggota dari Yogyakarta dan para anggota dari Minangkabau. Akhirnya, pendapat Haji Rasul dihargai dan rencana itu diubah.[216] Kejadian ini memberi gambaran yang jelas tentang sikap Haji Rasul.

Paradigma keagamaan Haji Rasul yang lebih melihat ke dalam, tampak telah berhasil memengaruhi dan membentuk paradigma keagamaan sejumlah tokoh terkemuka Muhammadiyah di seluruh Indonesia. A.R. Sutan Mansur (pemimpin Muhammadiyah Pekalongan waktu itu dan ketua pimpinan pusat Muhammadiyah 1953-1959) adalah menantunya, suami dari putrinya, Fatimah. A.R. Sutan Mansur pernah menjadi utusan Muhammadiyah di Aceh dan Kalimantan. Pada masa A.R. Sutan Mansurlah pembukaan Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga

---

[215]Alfian, *Muhammadiyah*, h. 241, 258-9.

[216]Alfian, *Muhammadiyah*, h. 263-4; J.L. Peacock, “Dahlan and Rasul”, h. 261.

Muhammadiyah, dan Tafsir Anggaran Dasar Muhammadiyah dimodifikasi.[217]

Di Surabaya, Muhammadiyah diperkenalkan di antaranya oleh Pakih Hasjim, ulama-pedagang dari Minangkabau dan mantan murid Haji Rasul. Dakwahnya, seperti gurunya, sering berbenturan dengan pemikiran tradisional. Tokoh sezamannya, Mas Mansur (ulama asal Surabaya dan ketua Muhammadiyah 1937-1943) menemukan basis subur Muhammadiyah di Jawa Timur.[218] Hamka, yang seorang penulis prolifik, adalah putra Haji Rasul. Kontribusi Hamka terhadap pembentukan karakter keagamaan Muhammadiyah, tentu, tak perlu diragukan atau dipertanyakan lagi.

Revivalisme dan puritanisme radikal Haji Rasul jelas membedakannya dari Ahmad Dahlan, sang pendiri Muhammadiyah. Dahlan mencoba menafsirkan ajaran-ajaran Islam dalam konteks modern. Sebagian besar kegiatannya adalah perwujudan dan kontekstualisasi ayat-ayat al-Qur'an atau hadis Nabi. Ia mencoba menangkap makna doktrin-doktrin agama, dan menerapkannya dalam reformasi sosial. Dahlan juga terkenal dengan toleransi, keterbukaan, dan pluralitas.[219] Sedangkan Haji Rasul lebih perhatian terhadap ritual dan kegiatan keagamaan Muslim, dan

---

[217]Sebelumnya, anggaran dasar Muhammadiyah disebut *Statuten dan Qa'idah Moehammadijah*.

[218]D. Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*, h. 77, 226.

[219]Tentang pembahasan menarik tentang topic ini, lihat Achmad Jainuri, *The Formation of the Muhammadiyah's Ideology* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press, 1999), terutama h. 69-169.

bukannya, kata Howard Federspiel, "terhadap akomodasi Islam dengan pendidikan Barat, seperti halnya di Jawa."[220] Ia mengambil salah satu dari dua sisi modernisme Islam, yaitu mengembalikan dan membangkitkan ajaran-ajaran ortodoks, dan mengabaikan sisi lainnya, yaitu menafsirkan ajaran-ajaran itu dalam makna modern. Karenanya, terlihat logis bila dikatakan bahwa Haji Rasul-lah tokoh dan inovator sesungguhnya dari karakter revivalis puritan Muhammadiyah di Minangkabau dan di tempat-tempat lain di Indonesia.[221]

Alfian menegaskan bahwa Haji Rasul adalah "tokoh intelektual sesungguhnya dari puritanisme dan revivalisme di Minangkabau."[222] Lebih dari itu, pengaruh paradigma keagamaannya sangat mungkin tidak terbatas di Minangkabau, tetapi juga di seluruh nusantara. Karenanya, bisa jadi benar untuk mengklaim bahwa Haji Rasul adalah tokoh intelektual dari revivalisme puritan di Muhammadiyah. Banyak tokoh Muhammadiyah masa kini yang mencontoh Tuanku Syech Nan Mudo (gelar Haji Rasul setelah haji). Pergeseran perhatian Muhammadiyah dari agenda sosial dan pendidikan ke perilaku beragama sebagiannya adalah hasil dari pengaruh kuat paradigma keagamaan Haji Rasul yang menyusup dan menyebar

---

[220]Howard M. Federspiel, "The Muhammadijah: A Study of an Orthodox Islamic Movement in Indonesia", dalam *Indonesia* 10 (Oktober), Cornell Modern Indonesia Project, 1970, h. 58.

[221]Alfian, *Muhammadiyah*, h. 260.

[222]Alfian, *Muhammadiyah*, h. 260.

ke seluruh tubuh Muhammadiyah. H.M. Federspiel menyatakan:

> "… upaya mengenyahkan bid'ah dan khurafat diberi perhatian lebih, tampaknya karena minat pimpinan baru dan ekspansi gerakan ini ke Sumatra di mana modernis Muslim telah membahas masalah ini. Selain itu, pada saat inilah masalah-masalah nyata menyangkut bid'ah, yaitu perubahan dalam ritual-yang-dibenarkan, menjadi terkenal di Jawa."[223]

Pembentukan Majlis Tarjih dan Paradigma Berorientasi Syariat

Pendirian Majlis Tarjih secara formal diresmikan pada Kongres Muhammadiyah ketujuh di Yogyakarta pada 1928. Majelis ini diketuai Kyai Haji Mas Mansur, ulama dari kawasan pantai utara Jawa, Surabaya.[224] Gagasan mendirikan majelis ini muncul dan diputuskan pada Kongres Muhammadiyah keenam belas di Pekalongan pada 1927. Mulanya, motif di balik pendirian majelis ini adalah untuk menangani masalah-masalah khilafiah. Majelis ini bertanggung jawab memutuskan dan memastikan amalan-

---

[223]H.M. Federspiel, "The Muhammadijah", h. 65.

[224]Karakteristik kuat Islam di kawasan pantai utara Jawa (*pasisir*) adalah puritan. Karakteristik ini umum dibedakan dari karakteristik Islam di pedalaman yang dicirikan budaya sinkretistis. Tentang pembedaan antropologis antara budaya pesisir dan budaya pedalaman, lihat misalnya Koentjaraningrat, *Javanese Culture* (New York: Oxford University Press, 1989), h. 21-2.

amalan Muslim tertentu, terutama terkait dengan lima hukum: fardu/wajib, sunnah atau mustahab, mubah, makruh dan haram. Dalam perkembangan selanjutnya, majelis ini tumbuh sebagai lembaga fatwa yang bertanggung jawab menelurkan pendapat-pendapat hukum. Motif lain dari pendirian majelis ini adalah untuk melindungi persatuan gerakan. Dikhawatirkan, kontroversi-kontroversi di antara anggota Muhammadiyah akan merusak persatuan organisasi. Karena itu, Muhammadiyah bermaksud memediasi kontroversi-kontroversi tersebut dengan mendirikan Majlis Tarjih.[225]

Kekhawatiran ini tampak masuk akal jika kita mengingat bahwa Muhammadiyah masih dalam proses menguatkan fondasinya. Karena itu, setiap kecenderungan yang mengancam melemahkan persatuan harus diatasi. Namun, pendirian Majlis Tarjih tampak kontradiktif dengan gagasan bahwa tidak ada mazhab dalam Muhammadiyah, dan bahwa al-Qur'an dan sunnah-lah sumber-sumber rujukan kaum Muslim.[226] Gagasan-gagasan ini mendorong kaum Muslim untuk menggunakan nalar mereka dalam memahami dan mengamalkan agama. Logikanya mestinya, tumbuhnya beragam pendapat akan justru didorong. Namun, alih-alih menyuburkan keragaman pendapat, Muhammadiyah membentuk Majlis Tarjih sebagai suatu majelis dengan fungsi menegaskan dan mendukung pen-

---

[225]Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah* (Jakarta: Logos, 1995), h. 64; Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*, h. 80-1.

[226]A. Jainuri, *The Formation of the Muhammadiyah's Ideology*, h. 91.

dapat-pendapat tertentu. Dalam hal ini, sering dikatakan bahwa Muhammadiyah itu berdasarkan Majlis Tarjih. Dengan kata lain, Majlis Tarjih adalah mazhabnya Muhammadiyah.

Selain itu, ada pergeseran dalam kegiatan-kegiatan Muhammadiyah setelah dibentuknya Majlis Tarjih. Sebelumnya, agenda pendidikan dan sosial adalah perhatian utama Muhammadiyah. Setelah dibentuknya Majlis Tarjih, Muhammadiyah lebih perhatian dengan persoalan dan perilaku keagamaan para anggotanya.[227] Tendensi ini muncul sebagai indikasi kuat pergeseran Muhammadiyah dari gagasan modernisasi ke gagasan purifikasi. Meskipun ini tidak berarti Muhammadiyah sepenuhnya mengabaikan modernisasi, tapi Muhammadiyah menghabiskan banyak energi dan modal untuk proyek purifikasi. Muhammadiyah menjadi lebih melihat ke dalam daripada ke luar, lebih tertarik dengan ibadah—dalam makna sempit—daripada hubungan sesama manusia dan orientasi duniawi. Perhatian besar Muhammadiyah terhadap ritual dan doktrin baru mendapat saingan aktivitas yang sepadan dalam hal intensitas perhatiannya pada puncak hiruk-pikuk politik masa perjuangan kemerdekaan nasional pada 1940-an.

Salah satu pengaruh dibentuknya Majlis Tarjih adalah munculnya beberapa hambatan untuk menciptakan ide-ide baru. Banyak inovasi dan letupan kreativitas dikhawatirkan berujung pada hal yang berbahaya, yang tercemari bid'ah. Meskipun beberapa inovasi tak punya kaitan yang jelas

---

[227]A. Jainuri, *The Formation of the Muhammadiyah's Ideology*, h. 102.

dengan bid'ah, kecenderungan untuk mengaitkan inovasi-inovasi itu dengannya terlalu kuat. Sikap dan langkah yang diambil oleh Majlis Tarjih dan Muhammadiyah secara umum terhadap kreativitas atau pola pikir dan inovasi baru tidaklah mengubah atau semata mengesampingkan dan menyingkirkan unsur-unsur bid'ah, tapi merusak hal-hal itu sepenuhnya. Kegiatan api unggun contohnya. Kegiatan ini diputuskan haram oleh fatwa Majlis Tarjih pada 1932 jika dibumbui ritual tertentu untuk menyalakan api—seperti biasa dilakukan oleh pramuka. Kegiatan ini dinilai sebagai semacam bid'ah oleh Majlis Tarjih.[228]

Ketakutan semacam itu yang membuat kreativitas inovatif tampak kontradiktif dengan apa yang Ahmad Dahlan telah dorong pada masa-masa awal Muhammadiyah. Ia mengatakan:

> Di samping itu juga telah menjadi kebiasaan manusia; merasa segan dan tidak mau menerima hal-hal yang kelihatannya baru dan berbeda dengan apa yang sudah dijalani selama ini. Karena mereka menyangka bahwa barang yang kelihatannya baru tersebut akan mendatangkan kecelakaan dan kesusahan walaupun jelas dan nyata bahwa orang yang mengerjakan sesuatu yang baru tersebut memperoleh kesenangan dan kebahagiaan. [Orang-orang tentu menolak] kecuali orang-orang yang benar-benar berusaha menemukan hal-hal yang

---

[228]*Himpunan Putusan Madjlis Tardjih Muhammadijah*, edisi kedua (Jogjakarta dan Djakarta: P.P. Muhammadijah, 1390/1971), h. 288; D. Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*, h. 81 catatan 140. Ia mengutip dari *Peringatan Congress Muhammadijah 21* (Jogjakarta: Hoofdbestuur Muhammadijah Hindia Timur, 1932), h. 131.

baik bagi sebagian besar orang serta mereka yang selalu berpikir secara dalam dan luas.[229]

Pada 1940, Soekarno mengkritik Muhammadiyah (dan semua gerakan modernis), dengan mengatakan bahwa model modernisme mereka tampak ambigu. Pada satu sisi, gerakan ini menolak untuk mengikuti mazhab-mazhab yang mapan dan menyatakan maksudnya untuk merujuk secara langsung ke al-Qur'an dan hadis dalam segala hal. Gerakan modernis mendorong dan menuntut penggunaan akal sebagai satu-satunya cara untuk memahami dua sumber utama Islam ini. Namun, pada sisi lain, metodenya tekstual atau skriptural. Akibatnya, metode gerakan modernis tampak lebih buruk daripada metode dan hasil ijtihad para ulama mazhab yang menjadi rujukan kaum tradisionalis. Soekarno menyatakan:

> Perbedaan antara kaum muda dan kaum tua disini hanjalah, bahwa kaum tua menerima tiap-tiap keterangan dari tiap-tiap otoritet Islam, walaupun tidak tersokong oleh dalil Qur'an dan Hadits, sedang kaum muda hanjalah mau mengakui sjah sesuatu hukum, kalau njata tersokong oleh dalil Qur'an dan Hadits, dan menolak semua keterangan jang diluar Qur'an dan Hadits itu, walaupun datangnja

---

[229]Saya menggunakan dua sumber, Bahasa Indonesia dan bahasa Inggris. Lihat Ahmad Dahlan, "The Unity of Human Life" dalam Charles Kurzman (ed.), *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook* (New York: Oxford University Press, 2002), h. 345; Ahmad Dahlan, "Kesatuan Hidup Manusia" dalam Abdul Munir Mulkhan, *Pesan-pesan Dua Pemimpin Besar Islam Indonesia: Kyai Haji Ahmad Dahlan dan Kyai Haji Hasyim Asy'ari*, Yogyakarta: PT Persatuan, 1986), h. 9.

> dari otoritet Islam jang bagaimana besarnja djuapun adanja. Tetapi interpretasi Qur'an dan Hadits itu, tjara menerangkan Qur'an dan Hadits itu, belumlah rasionalistis 100%, belumlah selamanja dengan bantuan akal 100%. Tegasnja: dalam pada mereka hanja mau menerima keterangan-keterangan Qur'an dan Hadits itu, maka pada waktu mengartikan Qur'an dan Hadits itu, mereka tidak selamanja mengakurkan pengertiannja itu dengan akal jang tjerdas, tetapi masih memberi djalan kepada pertjaja buta belaka. Asal tertulis didalam Qur'an, asal tertera didalam Hadits jang shahih, mereka terimalah – walaupun kadang-kadang akal mereka tak mau menerimanja. Tidak mereka tjoba adakan interpretasi jang akur dengan akal, tidak mereka tjoba adakan pentafsiran jang dapat diterima oleh akal.[230]

Sejalan dengan proyek purifikasi yang diperjuangkan dengan pendirian Majlis Tarjih, Muhammadiyah cenderung menganggap budaya Arab dari masa Nabi Muhammad sebagai budaya Islam sejati. Para anggota Muhammadiyah kemudian mencoba meniru perilaku dan penampilan Arab. Dalam konteks ini, proses Arabisasi muncul, tapi dengan mengorbankan budaya dan identitas Jawa yang secara perlahan melemah. Keputusan Majlis Tarjih pada 1932 mengharuskan muslimah memakai *kudung* (jilbab)

---

[230] Soekarno, "Me-'Muda'-kan Pengertian Islam," dalam *Dibawah Bendera Revolusi,* Djilid Pertama, Tjetakan Ketiga (Djakarta: Panitya Penerbit Dibawah Bendera Revolusi, 1964), h. 398. Juga bisa dilihat dalam D. Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*, h. 81. Noer mengutip dari *Pandji Islam*, No. 13 (1 April 1940).

sebagai aksesoris sehari-hari.[231] Selain itu, nama-nama Jawa juga perlahan menghilang dari anggota Muhammadiyah. Para anggota gerakan ini cenderung menyimpan nama Jawa mereka dan memberi anak mereka nama-nama Arab. Mereka cenderung memandang bahasa Arab lebih tinggi dari bahasa Jawa.

Ada berbagai kemungkinan mengapa Muhammadiyah sepeninggal Dahlan lebih cenderung memperbarui ritual daripada melakukan pembaruan sosial. Salah satu kemungkinannya adalah pengaruh para anggota dari Minangkabau. Haji Rasul dan murid-muridnya sebagian besar terdidik di madrasah. Mereka punya pengetahuan terbatas tentang dunia modern. Model fanatisisme dan revivalisme mereka memberi pengaruh besar terhadap mayoritas orang Muhammadiyah.[232] Paradigma keagamaan ini kemudian mendominasi dan mengarahkan perhatian Muhammadiyah. Namun, proses bagaimana para anggota dari Minangkabau menaklukkan ranah intelektual di Muhammadiyah masih perlu dibuktikan.

Faktor-Faktor Eksternal

Sebelum kemerdekaan Indonesia pada 1945, menjamurlah beragam tipe gerakan. Beberapa di antaranya

---

[231]D. Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*, h. 82. Ia mengutip dari *Peringatan Congress Muhammadijah 21* (Jogjakarta: Hoofdbestuur Muhammadijah Hindia Timur, 1932), h. 131.

[232]Alfian, *Muhammadiyah*, h. 259; A. Jainuri, *The Formation of the Muhammadiyah's Ideology*, h. 86-7. Lihat pula H.M. Federspiel, "The Muhammadijah", h. 58.

lebih condong ke politik seperti Partai Nasionalis Indonesia (PNI) pimpinan Soekarno, sedangkan yang lainnya bergerak di banyak bidang, seperti agama, pendidikan, atau budaya. Dalam panitia persiapan kemerdekaan dan setelah kemerdekaan (yakni pada 1950-an), gerakan-gerakan ini secara informal mengelompok lagi. Perdebatan sengit dalam Konstituante antara partai Islam dan partai lain, terutama partai nasionalis yang tak peduli agama, adalah bukti pengelompokan masyarakat Indonesia.

Sebelum kemerdekaan, terutama pada 1930-an setelah meninggalnya Ahmad Dahlan, Muhammadiyah mengelompokkan diri sebagai partai dan gerakan keagamaan. Tren ini kemudian mendorongnya menjadi gerakan puritan, alih-alih gerakan budaya atau sosial. Seperti saya terangkan pada bab sebelumnya, Ahmad Dahlan tidak hanya bergabung dengan gerakan keislaman, tapi juga gerakan budaya, yakni Boedi Oetomo, dan gerakan politik, yakni Sarekat Islam. Hubungan antara Ahmad Dahlan (dan Muhammadiyah) dan Boedi Oetomo sangatlah baik. Kerjasama kedua gerakan ini sangat tampak dalam banyak kegiatan. Secara politik, setelah meninggalnya Dahlan, para anggota Muhammadiyah hanya bergabung dengan partai politik Islam dan tidak bergabung dengan gerakan kebudayaan atau partai lain.[233]

Selain itu, nasionalisme Indonesia dan penyebaran Muhammadiyah ke seluruh nusantara punya pengaruh

---

[233]D. Noer menggambarkan secara jelas mengapa beberapa gerakan Islam sering bergabung dalam satu grup. Lihat D. Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*, h. 247-75.

terhadap paradigma kultural Muhammadiyah. Muhammadiyah cenderung menyerap keragaman budaya Indonesia. Identitas Jawa kemudian diubah menjadi identitas Indonesia. Bahasa Indonesia dipilih sebagai bahasa nasional dan umum digunakan sebagai bahasa resmi Muhammadiyah. Sikap Muhammadiyah terhadap budaya turut mengikuti selera pemerintah. Dalam situasi ini, Muhammadiyah tercerabut dari budaya Jawa dan lepas dari identitas Jawa.

Kecenderungan puritan Muhammadiyah yang kuat dalam urusan agama tentu saja dipengaruhi oleh kemenangan Wahabi di Arab Saudi ketika mereka menaklukkan Mekah pada 1924, pendirian organisasi tradisional bernama Nahdlatul Ulama (NU) di Surabaya pada 1926, dan kebijakan Kolonial yang memisahkan dan mempertentangkan Islam dan adat. Wahabi bertekad memurnikan praktik-praktik keagamaan di Arab, terutama di sekitar dua kota suci, Mekah dan Madinah, dan ingin menghapus mazhab-mazhab dan langsung kembali ke Qur'an dan Sunnah.[234] Gema gerakan asing ini memberi Muhammadiyah dukungan eksternal dalam

---

[234]Untuk gambaran bagaimana sebagian anggota Muhammadiyah bangga akan Wahabi, lihat misalnya, Hamka, *Moehammadijah Melaloei Tiga Zaman* (Soematra Barat: Markaz Idarah Moehammadijah, 1946), h. 10 dan 108. Julukan atau ejekan "Wahabi di Indonesia" kepada Muhammadiyah diangap sebagai kehormatan oleh Muhammadiyah. Sorakan sambutan dari orang-orang Borneo (Kalimantan) pada Kongres Muhammadiyah ke-24 di Banjarmasin tahun 1932 adalah "Wahabi!! Wahabi!! Wahabi!!" Lihat *Goebahan Congress Moehammadijah ke-24 di Kalimantan (Bandjarmasin)*, dipersiapkan oleh Radjab Gani (Soerabaja: M.S. Ibrohim, 1932), h. 14.

upayanya memurnikan keyakinan dan praktik keagamaan. Kebijakan Pemerintah Kolonial untuk mendukung dan memenangkan adat di Indonesia membuat Muhammadiyah menganggap adat sebagai musuhnya. Dalam pandangan Muhammadiyah, Pemerintah menggunakan adat sebagai kendaraan untuk menjinakkan Islam. Karenanya, dalam Kongres Muhammadiyah ke-22 di Semarang tahun 1933, Muhammadiyah memproklamirkan perang melawan adat.[235] Sementara NU bermaksud memelihara adat dan praktik tradisional kaum Muslim, para anggota Muhammadiyah lebih cenderung menyerap Wahabi dan memosisikan kelompok mereka berseberangan dengan NU.[236]

Salah satu pengaruh kecil fenomena-fenomena ini adalah para anggota Muhammadiyah perlahan mulai meniru perilaku Arab dan membedakan diri mereka dari para anggota NU dalam beberapa pola budaya. Muhammadiyah dan NU sering berhadapan dalam berbagai kontroversi, bahkan soal masalah-masalah yang bukan prinsip. Akibatnya, ideologi kedua gerakan ini semakin menjauhkan kedua gerakan ini.

---

[235]Hamka, *Moehammadijah Melaloei Tiga Zaman*, h. 49-52.

[236]Harry J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam Under the Japanese Occupation 1942-1945* (Holland: Foris Publications, 1983), h. 52; D. Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*, h. 222-40.

Sikap Muhammadiyah terhadap Budaya Jawa setelah 1930-an

Sejauh ini kita telah mengungkap beberapa embrio dari pergeseran sikap Muhammadiyah terhadap sebagian unsur budaya Jawa mulai 1930-an kemari. Namun, Muhammadiyah tetap mengambil sikap netral terhadap sebagian unsur budaya Jawa. Terhadap grebeg dan wayang misalnya, Muhammadiyah masih mempunyai pandangan moderat hingga kini; sikap Muhammadiyah tidak membenci, tapi juga tidak bangga membela manifestasi-manifestasi budaya ini. Pada 1993, A.R. Fakhruddin, ketua Muhammadiyah waktu itu, mengatakan bahwa dia tidak keberatan dengan ritual grebeg dan pengembangan modernnya seperti dangdut disko.[237] Praktik sekaten dalam grebeg maulud dianggap sebagian anggota Muhammadiyah, terutama mereka yang di Yogyakarta, sebagai praktik yang islami. Sekaten dianggap berasal dari kata syahadatain. Karena itu, tidak ada alasan untuk mencegah anggota Muhammadiyah ikut serta dalam praktik ini, dan bahkan menyampaikan ceramah dalam sekaten.[238]

Menyangkut wayang, sebagian anggota Muhammadiyah hanya mengapresiasi seni ini dengan satu syarat, yakni bila wayang itu adalah wayang yang diperbarui. Wayang tradisional yang penuh dengan ajaran sinkretik harus

---

[237]Herman Beck, "Islamic Purity at Odds with Javanese Identity: The Muhammadiyah and the Celebration of the Garebeg Maulud Ritual in Yogyakarta", dalam Jan Platvoet dan Karel van der Toorn (ed.), *Pluralism and Identity: Studies in Ritual Behaviour* (Leiden: Brill, 1995), h. 272.

[238]H. Beck, "Islamic Purity at Odds with Javanese Identity", h. 273.

diganti wayang yang mengandung ajaran Islam. Akibatnya, beberapa dalang kemudian menciptakan wayang bentuk baru yang disebut wayang sadat atau wayang wali. Salah satu perbedaan antara wayang sadat dan wayang tradisional adalah logika cerita wayang. Demitologisasi dan rasionalisasi cerita-cerita wayang adalah bagian penting wayang sadat. Kekuatan ajaib yang tampak irasional misalnya diganti menjadi kekuatan duniawi biasa. Pakaian para pemainnya juga adalah busana Muslim. Muktamar Muhammadiyah ke-42 di Yogyakarta pada 1990 menampilkan pertunjukan wayang sadat dengan dalang Suryadi dari Trucuk Klaten.[239] Pertunjukan wayang ini sangat berbeda dari pertunjukan wayang pada Kongres Muhammadiyah ke-14 di Yogyakarta pada 1925, ketika wayang Jawa yang dipentaskan sangatlah sinkretik dari sisi isi dengan dalang dari Solo, Imam Bisri.[240]

Dalam soal grebeg dan wayang kita bisa melihat dua contoh sikap Muhammadiyah terhadap budaya Jawa pada 1990-an. Yang bisa disimpulkan dari dua contoh ini, dibandingkan sikap Muhammadiyah terhadap grebeg dan wayang sebelum 1930-an, adalah adanya semacam pergeseran sikap; dari sikap netral ke kecenderungan untuk

---

[239]Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Bandung: Mizan, 2001), h. 213-6. Lihat pula Ki Enthus Susmono, "Membumikan Wayang pada Al-Quran", makalah *Halaqah Tarjih: Dialektika Agama dan Pluralisme Budaya Lokal* yang diadakan oleh Pusat Studi Budaya UMS, Majlis Tarjih PP Muhammadiyah dan Ford Foundation, Surakarta, 5-7 Maret 2002. Ki Enthus Susmono adalah dalang dari Tegal.

[240]James L. Peacock, *Purifying the Faith: The Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam* (Arizona: Arizona State University, 1992), h. 40.

merasionalisasi kesenian Jawa. Faktor-faktor internal di Muhammadiyah berperan penting dalam proses ini, yaitu paradigma yang berpusat pada syariah dan pengaruh anggota-anggota revivalis puritan dari Padang.

Berubahnya sikap para anggota Muhammadiyah dalam cara mereka berbusana, menamai, dan bahasa mereka, sebagian besar dipengaruhi oleh satu faktor utama eksternal, yakni munculnya identitas nasional Indonesia. Busana Barat dan peci, misalnya, dulu—dan masih—digunakan sebagai simbol nasionalisme.[241] Karenanya, para anggota Muhammadiyah, terutama dari Yogyakarta dan Solo, mengubah penutup kepala formal mereka dari blangkon ke peci. Namun, beberapa anggotanya, seperti Jenderal Soedirman,[242] masih sering menggunakan blangkon sebagai bagian dari penampilan formal maupun informal.[243] Bahasa Indonesia telah diadopsi sebagai bahasa nasional sejak Sumpah Pemuda pada 1928. Sejak saat itu, sebagian besar pertemuan gerakan-gerakan di Indonesia diadakan dalam

---

[241]Soekarno memberi sumbangan besar dalam menjadikan peci sebagai sebuah simbol nasional. Ia memperkenalkan gagasan menggunakan peci ini pada Juni 1921. Lihat Kees van Dijk, "The Indonesian Archipelago from 1913 to 2013: Celebrations and Dress Codes Between International, Local, and Islamic Culture", dalam *Islam in the Era of Globalization: Muslim Attitudes towards Modernity and Identity*, ed. Johan Meuleman (Jakarta: INIS, 2001), h. 63.

[242]Jenderal Soedirman adalah pendiri Tentara Nasional Indonesia, dan mantan pemimpin Hizbul Wathon di Banyumas. Lihat Hamka, *Moehammadijah Melaloei Tiga Zaman*, h. 98; *Profile of Muhammadiyah: Muhammadiyah Facing the Global Era*, ed. Agus Basri et. al. (Jakarta: Bank Persyarikatan, 2003), h. 10.

[243]Lihat misalnya patung-patung Jenderal Soedirman di seluruh Indonesia.

Bahasa Indonsia. Muhammadiyah juga turut menggunakan bahasa ini dalam berbagai terbitan, rapat, dan sebagainya.[244] Menurut Hamka, Bahasa Indonesia digunakan sebagai bahasa utama dalam kongres-kongres Muhammadiyah pada 1930-an karena bahasa ini bisa mempersatukan keragamaan ide para anggota Muhammadiyah dari berbagai tempat di Indonesia.[245] Sejalan dengan perkembangan nasional, generasi baru di Indonesia kemudian lebih suka menggunakan nama-nama Indonesia dan internasional, seperti nama Arab dan Inggris.

Terhadap budaya-dalam Jawa, tidak terdapat pergeseran yang signifikan pada Muhammadiyah sebelum dan setelah 1930-an. Perbedaan di antara dua periode ini adalah: sebelum 1930-an Muhammadiyah lebih perhatian dengan agenda pendidikan dan kesejahteraan sosial, sedangkan setelah 1930-an, Muhammadiyah banyak memerhatikan keyakinan dan amalan agama. Karenanya, sikapnya terhadap budaya Jawa lebih jelas dari masa-masa sebelumnya. Pada masa kepemimpinan Mas Mansur pada 1936-1942, Muhammadiyah memberi perhatian penuh terhadap persoalan akidah. Segera setelah terpilih, Mas Mansur memperkenalkan program baru “Langkah Muhammadiyah 1938-1940”. Bagian paling penting dari aksi baru ini adalah

---

[244] *Tanfidz Hoofdbestuur Moehammadijah: Boeah Congres Moehammadijah XXIII (Mengandung Poetoesan Congres Moehammadijah ke 15 Sampai ke 23)*, edisi kedua, Djogjakarta: Hoofdcomite Congres Moehammadijah, 1938, h. 29, 34.

[245] Hamka, *Moehammadijah Melaloei Tiga Zaman*, h. 57.

pemurnian kepercayaan agama.[246] Mas Mansur sendiri turut mengajarkan dan menyebarkan ide-idenya tentang iman dan tauhid di sekolah-sekolah Muhammadiyah. Menurut Hadikusuma, Mas Mansur adalah tokoh yang membangun teologi Muhammadiyah.[247] Dia pula orang yang menggariskan ideologi Muhammadiyah.[248] Salah satu bukti pentingnya adalah buku Mas Mansur, *Risalah Tauhid dan Sjirik*. Dalam buku ini dia menjelaskan bagaimana para anggota Muhammadiyah harus mengatasi beberapa praktik orang Jawa seperti kepercayaan terhadap dukun dan kesaktian batu, pohon, kuburan, dan sebagainya. Dalam buku ini, Mansur mengomentari kehidupan sehari-sehari di Indonesia.[249] Ia dengan tegas mengutuk slametan dan kepercayaan terhadap roh dalam buku ini.[250]

---

[246]H. Djarnawi Hadikusuma, *Matahari-matahari Muhammadiyah: Dari K.H.A. Dahlan Sampai dengan K.H. Mas Mansur*, volume pertama, edisi kedua (Yogyakarta: Persatuan, 1978), h. 43-4.

[247]H.D. Hadikusuma, *Matahari-matahari Muhammadiyah*, h. 47.

[248]Hamka, *Moehammadijah Melaloei Tiga Zaman*, h. 107.

[249]Lihat K.H.M. Mansoer, *Risalah Tauhid dan Sjirik* (Surabaya, Peneleh, 1970), h. 8-63; A. Mukti Ali, "The Muhammadiyah Movement: A Bibliographical Introduction", tesis master di Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 1957, h. 90-1.

[250]Untuk gambaran jelas dan rinci harapan Mas Mansur terhadap Muhammadiyah bisa dilihat dari artikelnya, "Desa Sjanggit" dalam *Almanak Moehammadijah ke VI*, Djokjakarta: Pengoeroes Besar Moehammadijah Bahagian Taman Postaka, Tahoen Hijrah 1348/1929-1930 M. / 1860 Tahoen Djawa, h. 108-11. Beberapa karakteristik Desa Sjanggit adalah: 1) orang-orang belajar agama secara serius, 2) mereka punya perilaku yang baik, 3) mereka rajin melaksanakan salat, 4) mereka punya keterampilan dalam olahraga dan gagah berani, dan 5) tak ada perempuan di desa ini.

Kesimpulan

Pada tahap-tahap awal Muhammadiyah tidak berhadap-hadapan secara frontal dengan budaya Jawa. Bahkan, Muhammadiyah menganggap beberapa unsur kejawaan sebagai bagian integral dari identitasnya. Keadaan ini goyah setelah 1930-an. Beberapa latar belakang yang bisa dilihat sebagai embrio pergeseran sikap Muhammadiyah terhadap budaya Jawa ini adalah: 1) bergabungnya sejumlah tokoh Muslim Sumatra yang punya keyakinan puritan, yang dipelopori oleh Haji Rasul; 2) pendirian Majlis Tarjih yang membawa pengaruh dalam terbentuknya paradigma syariah-*centred* di Muhammadiyah; 3) situasi-situasi eksternal yang juga mendorong pergeseran sikap Muhammadiyah, yaitu kemenangan Wahabi di Arab Saudi, nasionalisme Indonesia, dan berdirinya Nahdlatul Ulama.

Berubahnya orientasi pimpinan Muhammadiyah dari pendidikan dan kegiatan kesejahteraan sosial ke konsentrasi terhadap pembaruan akidah dan amalan agama, turut dibentuk oleh pengaruh dari kelompok Sumatra di Muhammadiyah. Orientasi baru Muhammadiyah ini kemudian hingga taraf tertentu diteruskan menjadi penentangan kuat terhadap beberapa unsur budaya Jawa, seperti kepercayaan terhadap kesaktian dukun. Pembentukan Majlis Tarjih berarti bahwa Muhammadiyah menempatkan syariah di posisi tertinggi dari visi dan misinya. Segala sesuatu harus ditelaah dari sudut pandang syariah, termasuk seni. Wayang sadat adalah salah satu contoh campur tangan agama di bidang seni. Sementara itu, faktor-faktor eksternal berhasil mencegah Muhammadiyah terpaku pada budaya

Jawa. Faktor-faktor itu mengarahkan Muhammadiyah untuk mengadopsi identitas Indonesia dan terbuka pada pengaruh-pengaruh internasional.[]

Kesimpulan:

Ambiguitas Sikap Muhammadiyah

Muhammadiyah masa awal dikenal dengan sikap ambigunya terhadap politik. Meskipun sentimen politiknya adalah sama anti-Belanda-nya dengan gerakan-gerakan nasionalis lain, Pemerintah Kolonial Belanda menganggap Muhammadiyah gerakan yang rasional dan tak berbahaya. Dalam ranah budaya (budaya Jawa) Muhammadiyah juga bergulat dengan sikap ambigu serupa. Tak bisa disangkal, hampir semua pendiri Muhammadiyah adalah para *abdi dalem* keraton. Muhammadiyah pun memelihara hubungan erat dengan keraton. Namun, Muhammadiyah bertujuan merasionalkan praktik-praktik tradisional dan memodernkan sistem sosial. Logikanya, ini berarti Muhammadiyah punya agenda memperbarui adat-adat sinkretik dan menyerang struktur sosial feodal aristokratik yang mendominasi masyarakat Jawa dan keraton menjadi porosnya.

Ahmad Dahlan, sang pendiri, memberi gambaran paling pas tentang ambiguitas Muhammadiyah terhadap budaya Jawa. Ia tetap menjadi *abdi dalem* yang patuh dan setia pada keraton Yogyakarta hingga akhir hayatnya. Meskipun ia pemimpin sebuah organisasi modern, ia tetap mengamalkan nilai-nilai Jawa seperti menunjukkan kerendahan hati dan takzim kepada orang yang berstatus lebih tinggi, terutama sultan. Salah satu perjuangan Dahlan adalah menyederhanakan simbolisme Jawa yang kaya, seperti *slametan*, dengan memperkenalkan bentuk yang lebih sederhana. Namun, penghormatannya terhadap lingkaran elit keraton membuatnya tetap diam tentang adat istana untuk mengadakan *grebeg*, yang merupakan *slametan* besar-besaran. Masuk akal untuk menganggap bahwa alasan Dahlan untuk punya sikap ambigu adalah karena ia ingin melindungi organisasi barunya. Selain dari Pemerintah Kolonial, ia juga membutuhkan pelindung dari kalangan bumiputra untuk menjamin keberlangsungan gerakannya. Dalam konteks ini, tentulah sultan yang bisa menjadi pelindung itu.

Faktor lain yang menyebabkan Muhammadiyah tampak mempunyai sikap ambigu terhadap budaya Jawa adalah sejarah di belakang pendiriannya. Salah satu pendukung utama pendirian Muhammadiyah adalah Boedi Oetomo. Selain itu, dua dari tiga pilar utama Muhammadiyah adalah priyayi santri dan priyayi non-santri. Sejalan dengan kepentingan para pendukung utama dan anggota dominannya, Muhammadiyah menaruh perhatian besar pada kesejahteraan sosial dan kegiatan

pendidikan dengan mendirikan sekolah-sekolah dan klinik-klinik kesehatan. Agenda memodernkan dan merasionalkan keyakinan agama dianggap proyek sekunder. Dalam masa ini, Muhammadiyah sangat apresiatif terhadap budaya-permukaan Jawa. Bahkan mayoritas anggotanya sepenuhnya dipengaruhi oleh budaya itu. Kejawaan adalah salah satu identitas signifikannya. Ada lima bukti yang menunjukkan apresiasi Muhammadiyah terhadap *surface-culture* Jawa: 1) Muhammadiyah mengekspresikan sopan-santun ala Jawa; 2) Muhammadiyah lebih menyukai bahasa Jawa dalam terbitan-terbitannya, komunikasi keseharian, dan hingga tingkat tertentu dalam ritual ibadah; 3) Muhammadiyah menggunakan gaya busana Jawa sebagai seragam resminya; 4) para anggota Muhammadiyah biasa menggunakan nama-nama Jawa; 5) Muhammadiyah ikut serta dalam gerakan-gerakan budaya Jawa. Terhadap *deep-culture* Jawa, Muhammadiyah tampak mengadopsi sikap yang juga ditunjukkan gerakan-gerakan modern di Indonesia lain-nya, seperti Boedi Oetomo. Muhammadiyah menerima beberapa unsur dari budaya-dalam Jawa dan merasionalkan atau memodernkan sebagian lainnya.

Fakta-fakta ini menunjukkan bahwa pada masa-masa awal Muhammadiyah barang kali adalah potret ideal hubungan Islam dan Jawa. Dengan menggunakan konsep Jawa, *curiga manjing warangka* (belati menyesuaikan sarungnya), bisa dikatakan bahwa dalam konteks Muhammadiyah, Islam dianggap *curiga*, sedangkan *warangka*-nya adalah budaya Jawa. Dengan menggunakan konsep *sastra gending* yang diperkenalkan Sultan Agung (1603-1645), raja Mataram

paling berkuasa dan berpengaruh, bisa dikatakan bahwa Islam adalah *sastra*, sedang budaya Jawa adalah *gending* (melodi)-nya; Islam adalah dzat (isi), sedangkan budaya Jawa adalah sifat. Dengan demikian, Muhammadiyah adalah sebuah varian Islam (Jawa).[251]

Pengaruh beberapa anggota dari Sumatera dan kemenangan Wahabi menaklukkan Mekah dan Madinah pada 1924 memaksa gerakan ini menaruh perhatian lebih serius terhadap keyakinan dan perilaku beragama dibanding sebelumnya. Orang-orang Sumatera lebih puritan ketimbang anggota-anggota dari Jawa. Meskipun tujuan resmi pendirian Majlis Tarjih pada 1927 adalah untuk melindungi persatuan Muhammadiyah dan memecahkan masalah-masalah hukum agama yang diperselisihkan, tak bisa disangkal bahwa majelis ini menandai pergeseran sikap Muhammadiyah terhadap budaya Jawa. Dalam politik, pada 1930-an Muhammadiyah juga cenderung mengelompokkan diri dengan gerakan-gerakan keagamaan lainnya. Salah satu dampak tren-tren baru ini pada Muhammadiyah adalah berkurangnya daya tarik Muhammadiyah bagi kalangan priyayi non-santri. Kepentingan-kepentingan mereka tak lagi klop dengan program-program Muhammadiyah. Semakin para priyayi santri dan pedagang dominan di Muhammadiyah, semakin

---

[251] Damardjati Supadjar, *Filsafat Sosial Serat Sastra Gending* (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001), h. 30, 77; Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Bandung: Mizan, 2001), h. 173. Kuntowijoyo mengutip dari *Serat Sastragendhing* (Yogyakarta: Perpustakaan Pakualaman, 1990).

Ambiguitas sikap Muhammadiyah: Agama (jilbab), tradisi lokal (tari), dan modernisasi (muktamar/kongres). [Dok. Arif Nur Kholis]

tidak berminatlah para priyayi non-santri. Ini menandai sebuah rentetan dalam perkembangan Muhammadiyah. Setelah ini, Muhammadiyah menjadi gerakan Islam secara murni. Kaum priyayi nonsantri lebih suka meninggalkan Muhammadiyah dan bergabung dengan beberapa gerakan nasionalis atau gerakan kultural. Meskipun, menurut M.C. Ricklefs dan Andrew Beatty, berpisahnya priyayi non-santri dari priyayi santri terutama adalah hasil rekayasa Pemerintah Belanda di masa kolonial dan ketegangan politik di Indonesia setelah kemerdekaan (1945).

Setelah 1930-an, peran Muhammadiyah sebagai organisasi puritan lebih tampak dibanding sebelumnya. Pada masa ini, teologi Muhammadiyah disistematiskan dan dikodifikasi. Mas Mansur, santri dari daerah *pasisir*,

Surabaya, banyak memengaruhi proses sistematisasi dan kodifikasi teologi Muhammadiyah. Pada masa ini pula, hubungan Muhammadiyah dengan budaya Jawa tidak sebaik masa sebelumnya. Kehadiran priyayi yang non-santri juga sangat kecil. Namun, kehadiran priyayi santri yang terus berlanjut, terutama dari Kauman, memastikan bahwa Muhammadiyah tidak bisa menghilangkan unsur-unsur budaya Jawa sepenuhnya. Hingga tingkat tertentu, mereka masih dipengaruhi budaya Jawa, meskipun mereka tidaklah semilitan priyayi yang non-santri. Sehingga, kejawaan masih menjadi bagian dari Muhammadiyah. Dalam konteks ini, purifikasi berdiri sejajar dengan sebagian nilai-nilai Jawa. Hasilnya adalah sikap ambigu: secara lahiriah Muhammadiyah masih dipengaruhi kejawaan; namun secara batiniah Muhammadiyah melawan kejawaan.

Kini beberapa anggota Muhammadiah, terutama dari kota Yogyakarta, masih terus mengadopsi sikap Ahmad Dahlan terhadap kejawaan. Inilah jawaban mengapa Muhammadiyah tidak bisa menyingkirkan budaya Jawa secara menyeluruh. Inilah pula jawaban mengapa Muhammadiyah kurang puritan dibandingkan dengan Persatuan Islam (Persis) yang tumbuh di daerah Sunda.[]

Epilog

Toleransi dan Sikap Terbuka: Kekuatan Utama Muhammadiyah

Oleh: Abdul Munir Mulkhan

Buku Najib ini membahas secara khusus sikap Muhammadiyah terhadap budaya Jawa, terutama pada periode awal antara tahun 1912 hingga 1930. Walaupun demikian dari berbagai temuannya tentang responss gerakan Islam modern tertua dan terbesar di Indonesia atas tradisi Jawa itu terungkap banyak kecenderungan yang belakangan ini mulai merasuki organisasi tersebut. Bisa disebut bahwa buku ini adalah sebuah cincin dari mata-rantai kecenderungan baru perkembangan Muhammadiyah sejak kemerdekaan RI tahun 1945 yang mulai mengembrio sesudah tahun 1930-an.

Saya menyebut kecenderungan itu sebagai era ideologis atau ideologisasi dalam perkembangan Muhammadiyah sebagai suatu tahapan sesudah tahapan kultural pada era

genererasi pendiri antara tahun 1912 sampai tahun 1930-an. Di masa inilah lahirnya lembaga tarjih yang di kemudian hari menjadi arus utama gerakan berbeda dari arus utama periode awal yang begitu terbuka dan bekerjasama dengan hampir semua kekuatan sosial lokal dan nasional. Dalam hal ini bisa disebut hubungan simbiosis Muhammadiyah dengan Boedi Oetomo sebagai bagian dari keterbukaan gerakan ini atas budaya Jawa. Saya menyebut juga perilaku Sufi para aktivis gerakan di tingkat nasional seperti generasi pendiri Kiai Ahmad Dahlan. Tampak adanya hubungan antara sikap toleran, terbuka dan Sufi tanpa tarekat dengan apresiasi atas budaya Jawa dan budaya asing lainnya.

Salah satu kecenderungan lain yang muncul dan patut dicermati generasi muda aktivis gerakan ini ialah sikap yang cenderung berorientasi ke dalam (*inwardly*) bukan berororientasi keluar (*outwardly*). Kecenderungan ini boleh jadi berkaitan dengan perubahan sikap Muhammadiyah atas budaya Jawa, juga atas tradisi Sufi dan atas sikap adaptif terbuka atas budaya asing dan kritis. Sikap yang belakangan dikenal dengan toleransi itu sebenarnya merupakan kekuatan dan ruh gerakan yang terus-menerus perlu dihidupkan. Karena itu buku ini penting dibaca semua aktivis muda dan pendukung Muhammadiyah.

Dalam Ketetapan Hoof Bestuur Muhammadiyah tahun 1924 tentang pendidikan pasal 7 perihal murid dinyatakan bahwa murid sekolah Muhammadiyah itu disediakan bagi anak-anak orang Islam dan bukan Islam. Dalam kurikulum dijelaskan mengenai pelajaran bahasa bumi (lokal) yaitu menulis dan membaca bahasa Jawa dengan huruf dan

tulisan Jawa bagi daerah di Jawa, Sunda bagi daerah di Jawa Barat dan Melayu di daerah lainnya. Muhammadiyah juga sedang menerbitkan Kitab Alquran dalam bahasa dan huruf Jawa. Berita itu bisa dibaca dalam Suara Muhammadiyah terbitan bulan Maret dan April tahun 1924.

Di saat yang sama poliklinik Muhammadiyah menyediakan santunan bagi rakyat miskin, orang-orang Tionghoa dan Belanda. Bersamaan itu pula gerakan ini juga menerima derma dari bangsa-bangsa lain yang beragama bukan Islam. Kepedulian gerakan ini pada penderitaan orang lain melalui PKO (lalu PKU dan berubah lagi) dengan lembaga rumah miskin, yatim-piatu dan santunan bagi gelandangan, membuat gerakan ini cepat berkembang dan memperoleh dukungan dari berbagai kalangan, baik Muslim atau Nasrani juga Konghucu dan Buddha.

Sikap toleran dan terbuka serta adaptif terhadap pengalaman kebaikan dari bangsa-bangsa lain seperti itu justru antara lain membuat gerakan ini mendapat sorotan dan kritikan tajam bahkan cemooh. Mudah didengar ketika itu orang menyatakan bahwa; “Muhammadiyah itu merupakan Kristen alus, kafir, agama baru, apa yang dilakukan (seperti penerjemahan Alquran, khutbah jumat dengan bahasa lokal) merupakan perusakan agama Islam dari dalam dan menghilangkan kesucian agama Islam, ajarannya sesat.” Kalimat-kalimat seperti ini merupakan bagian dari cemooh publik terhadap warga Muhammadiyah dan organisasinya di berbagai daerah di tahun-tahun awal gerakan ini berdiri hingga tahun 1950-an. Ketika Muhammadiyah menyebar ke suatu daerah di tahun-tahun tersebut, aktivisnya akan

segera memperoleh dampratan dengan cap-cap miring seperti itu.

Di satu sisi sikap tersebut merupakan pembangkitan energi dari luar bagi kegiatan Muhammadiyah pada era awal gerakan ini berdiri, tumbuh dan berkembang. Kemudian hari, gerakan ini terkesan anti Jawa, anti Sufi dan anti budaya asing, dan dikenal sebagai gerakan yang kelahirannya dipandang sebagai perlawanan atas gejala Kristenisasi. Padahal sejak awal gerakan ini justru banyak terinspirasi tradisi bangsa-bangsa modern yang Nasrani dan bangsa-bangsa yang hadir bersama masuknya kolonialisme. Rumah sakit, panti asuhan, kepanduan, sekolah modern, sistem organisasi, pengembangan aksi-aksi sosial santunan terhadap gelandangan, orang jompo, korban perang, orang-orang terlantar, banyak diadopsi dari apa yang dilakukan orang-orang Belanda ketika itu.

Kiai Dahlan mengambil fungsi-fungsi pragmatis dari kaum Kristiani dalam mencapai tujuan-tujuan sosial. Ia juga terinspirasi oleh gerakan pemurnian Wahabi untuk menemukan substansi ajaran Islam, selain alasan-alasan rasional dari Abduh dan Rasyid Ridha. Namun tetap *njawani* sebagai orang Jawa dengan laku santun yang diambil dari tradisi Sufi. Generasi aktivis pada periode berikutnya lebih cenderung mengambil yang lebih tehnis dalam menyusun doktrin gerakan sehingga muncul kesan gerakan ini anti tradisi Jawa, anti Sufi dan anti budaya asing.

Kesan tersebut jauh berbeda dengan fakta bahwa Kiai Dahlan, sang pendiri, adalah priyayi Jawa yang juga abdi dalem Kraton Ngayogyokarto Hadiningrat. Pada suatu

era, aktivis gerakan ini dengan bangga menyebut dirinya sebagai penganut ajaran Wahabi sementara sulit ditemukan pada kehidupan generasi awal yang dapat dinisbatkan pada tradisi Wahabi. Gerakan ini kemudian juga dikenal sebagai gerakan puritan yang gencar membersihkan praktik Islam dari tradisi lokal. Sementara aksi-aksi sosial dan budaya yang dulu menjadi fokus Muhammadiyah seperti yang belakangan menjadi tema sentral LSM, kini terasa asing dalam gerakan ini.

Beberapa fakta justru menunjukkan hal sebaliknya dengan gerakan Muhammadiyah pada masa generasi awal yaitu generasi pendiri. Kiai Ahmad Dahlan sendiri disebut oleh Farid Makruf sebagai seorang pelaku Sufi yang Ghazalian selain priyayi Jawa yang tetap pada posisi abdi dalem ketika memegang posisi pimpinan gerakan Muhammadiyah. Menurut Gusti Joyo (KGBH Joyo-kusumo), adik HB X, ada peran kerajaan yang cukup siginifikan dalam kelahiran gerakan ini.

Berbagai paradoks tersebut menjadi jernih jika membaca buku karya A. Najib Burhani ini. Buku ini merupakan laporan penelitian tesis untuk memperoleh gelas master dalam bidang teologi dan seni di Universitas Leiden Belanda. Laporannya akan memberikan informasi terutama tentang hubungan Muhammadiyah dengan tradisi Jawa tersebut. Karena itu buku ini perlu dibaca aktivis dan pengamat gerakan Muhammadiyah. Demi-kian pula persoalan mengenai sejak kapan sebenarnya Muhammadiyah terkesan anti tradisi Jawa, anti sufi dan anti budaya asing tersebut.

Ada baiknya kita mencoba mencermati dokumen-dokumen lama yang terbit sekitar waktu kelahiran gerakan Muhammadiyah di tahun 1912. Dalam sebuah dokumen bertanggal 20 Desember 1912 Masehi dinyatakan bahwa Anggaran Rumah Tangga Muhammadiyah yang pertama berlaku sejak tanggal 23 Januari 1915 Masehi. Tertulis di dalam dokumen bahwa tanggal Masehi itu bertepatan dengan 12 Maulud 1333 Hijriyah dan 1845 Aboge (?) tahun Jawa. Dokumen ini bisa menjadi bukti tentang hubungan Muhammadiyah pada periode awal dengan budaya dan tradisi Jawa atau ke-Jawa-an.

Tradisi dan budaya Jawa tidaklah identik dengan Kejawen sebagai pandangan hidup, tetapi suatu kehalusan budi dan tata laku serta orientasi spiritual yang dalam banyak hal berdekatan dengan tradisi Sufi. Di sini keberartian kesimpulan Farid Makruf yang menyatakan bahwa Kiai Dahlan sebagai seorang Sufi yang Ghazalian. Hal ini juga diperkuat oleh kecenderungan umum generasi awal Muhammadiyah yang sufistik seperti tampak pada karya Ki Bagus Hadikoesoemo yang berjudul *Pustaka Boedi* itu.

Ke-Jawa-an juga terlihat dalam *Suara Muhammadiyah* yang awalnya diterbitkan dalam bahasa Jawa. Bukan hanya dalam gaya pakaian Kiai Ahmad Dahlan, ke-Jawa-an itu juga terlihat dalam respons gerakan ini terhadap tradisi Sekaten, Grebeg Kraton dan unggah-ungguh dalam tingkah laku keseharian. Penelitian Najib Burhani telah memperjelas hubungan Muhammadiyah generasi awal dengan ke-Jawa-an tersebut. Sikap itu mulai berubah sesudah tahun 1930-

an di saat orientasi kekuasaan aktivis pergerakan nasional dan keagamaan mulai terbawa arus nasional "Perang Kemerdekaan".

Selain persoalan ke-Jawa-an, yang kini kurang mendapat perhatian ialah sikap Kiai terhadap Menir (orang-orang Belanda dan asing lain). Tidak banyak warga persyarikatan mengenal Muhammadiyah dengan baik saat gerakan Islam terbesar di dunia ini dipimpin Kiai Ahmad Dahlan. Sebutan anggota Muhammadiyah saat itu meliputi Menir Belanda bukan Muslim dan bukan warga negara Indonesia. Ini bisa kita baca dalam Statuten (AD) dan Huishoudelijk Reglement (ART) yang diajukan Hoofbestuur (PP) 20 Desember 1912 ke Guberbur Jendral Hindia Belanda, berlaku sejak 23 Januari 1915 Masehi bertepatan 12 Maulud 1333 Hijriyah dan 1845 (Aboge?).

Dalam artikel 1 ayat 2 dinyatakan bahwa tujuan gerakan ini ialah: "*memadjoekan* (modernisasi?) *hal Igama kepada anggota-anggotanja*." Artikel 4 menyatakan: "*Maka anggota-anggotanja perhimpoenan itu, jaitoe anngota biasa, eerleden dan donateur atau jang soeka menolong*." Anggota biasa ialah anggota yang biasa kita kenal sekarang. Tapi tidak demikian dengan anggota eerleden dan anggota donatur.

Eerleden ialah: "*Jang mendjadi eerelid ditetepkan didalam algemeene vergadering dengan voorstelnja Bestuur, jaitoe orang jang telah banjak djasanja pada perhimpoenan.*" Anggota demikian itu bisa terdiri dari orang atau perkumpulan yang mempunyai jasa besar terhadap Muhammadiyah. Sementara "*Jang mendjadi donateur boleh sembarang orang tiada dipandang memegang Igama apa djoega atau bangsa*

apa joega, djoega boleh mendjadi donateur, semoeanja perhimpoenan jang telah mendapat idin dari Negri."

Persoalan menarik yang perlu dicermati dalam dunia global yang terbuka saat ini bagi aktivis Muhammadiyah ialah bagaimana hubungan aktivis persyarikatan dengan orang-orang beda agama dari segala bangsa. Apa yang tertuang dalam naskah di atas dan juga sikap Kiai itulah yang kini disebut inklusif dan pluralisme seperti hasil penelitian disertasi Ahmad Jainuri, walaupun istilah demikian belum dikenal.

Berdasar pemahaman yang insklusif itu pula, Kiai dengan Muhammadiyahnya membuat klasifikasi anggota dengan tiga macam. Anggota pertama disebut anggota biasa dan dua lainnya disebut anggota khusus atau istimewa yang ketika itu disebut eerleden dan donatur. Dua jenis anggota ini berbeda dari anggota biasa, karena keduanya tidak memiliki hak bersuara dalam rapat-rapat resmi Muhammadiyah.

Dari klasifikasi anggota tersebut menjadi wajar jika banyak dokter-dokter Belanda yang Nasrani bekerja di Rumah Sakit Muhammadiyah di Yogyakarta dan Surabaya tanpa dibayar. Di antara mereka dan keluarganya beserta orang-orang Belanda lainnya kita dapati banyak yang menjadi donatur bagi pembiayaan kegiatan rumah sakit, sekolah dan berbagai panti (jompo, gelandangan, yatim piatu). Lihat juga penangggalan surat Kiai Dahlan yang ditujukan kepada Penguasa Kolonial ketika itu yang tidak hanya menggunakan penganggalan Masehi dan Hijriyah tetapi juga penanggalan Jawa.

Ini sebuah cerita lain yang bisa dijadikan bahan kajian tentang toleransi dan sikap adaptif tersebut di atas. Akhir Maret dan awal April 2007, hadir dua tamu warga Amerika. Seorang tamu beragama Yahudi karena seorang Rabi, satunya lagi tidak jelas agamanya karena di Amerika tanda kartu penduduk tidak mencantumkan agama. Rabi itu namanya Rabbi Abraham Cooper, usia sekitar 50-an tahun, kedudukannya sebagai Associate Dean dari Simon Wiesenthal Center. Seorang lagi yang tak jelas agamanya namanya (mungkin juga Yahudi) Bret Stephens (usia sekitar 30-an) seorang wartawan senior Wall Street Journals.

Apa hubungan kedua tamu warga Amerika tersebut dengan Kiai Ahmad Dahlan yang wafat bulan Februari 1923, akan dijelaskan dalam hubungan Anggaran Dasar (AD) dan Anggaran Rumah Tangga (ART) pertama di atas. Hal ini juga berkaitan dengan sikap terbuka Kiai Dahlan yang ketika itu merupakan salah satu kekuatan dan daya tarik bagi banyak orang dari beragam agama dan kelas sosial terhadap Muhammadiyah. Sikap Kiai dan generasi awal persyarikatan itu patut direnung ulang dalam peneguhan ideologi yang kini gencar diperbincangkan.

Saat makan siang di Wisma Kodel bersama Soegeng Soerjadi dan Sukardi Rinakit serta CEO LibForAll Foundation (C. Holland Taylor) berlangsung sebuah dialog hangat dengan Rabbi Abraham Cooper. Abraham menyatakan peluang masuk surga bagi para pengikut Rasul Muhammad (Saw) seperti pemeluk agama lainnya yang taat dan saleh. Pendapat Abraham yang Yahudi seperti itu mungkin terasa aneh bagi para pembaca. Tapi itulah yang

bisa kita dengar dari seorang Yahudi dan yang bisa kita lihat dari tingkah lakunya.

Ketika mau naik lift, saya persilahkan kepada Abraham untuk masuk duluan atas pertimbangan *ikramu al-dhaif* (menghormati tamu). Sebaliknya, Abraham justru meminta penulis masuk lebih dahulu dengan alasan penulis lebih tua. Sikap serupa penulis lihat di diri Bret Stephens. Di sebuah kafe Hotel berbintang Jakarta, si bule wartawan itu sibuk menyiapkan jajanan yang disajikan presmanan bagi semua padahal ia tamu di Indonesia, *opo tumon*. Usia si wartawan yang 30-an membuatnya lebih energik, tapi tingkah lakunya membuat kesan tersendiri tentang tata sopan-santun wartawan dari negeri yang selama ini sering dicap kafir itu. Ketika saya tanyakan kepadanya mengapa Anda lakukan itu semua, ia jawab karena ia ingin menghormati yang lebih tua.

Saat bersin, penulis dibuat terkejut mendengar reaksi spontan Bret yang menyahut dengan ucapan "Saloom". Penulis pun menyatakan bahwa sikap Bret itu seperti seorang seorang Muslim saleh. Mendengar itu, setengah bertanya "I am muslim?!" sambil tersenyum senang. Mungkin pembaca mempunyai penafsiran berbeda terhadap fakta-fakta tersebut, namun melalui interaksi seperti itu kita bisa saling mengenal perilaku masing-masing sekaligus mengenalkan sikap hidup kita dari keyakinan keagamaan yang kita pegang teguh.

Berbagai fakta empiris tersebut mengingatkan kembali apa yang pernah penulis baca beberapa tahun lalu di sebuah dokumen tua tentang anggota Muhammadiyah pada masa

Kiai Ahmad Dahlan. Dalam dokumen itu dinyatakan anggota yang disebut donatur yaitu semua orang dari segala bangsa dan agama yang mendukung kegiatan gerakan ini melalui pemberian sumbangan berupa sejumlah uang secara rutin seperti dikemukakan di depan.

Beda lagi dengan Holland C. Taylor (CEO LibForAll Foundation dari North Carolina) yang sangat percaya pada berkah orang-orang suci seperti terlihat dengan sikap hormatnya kepada ulama dan kiai. Istrinya seorang Muslimah alumnus Universitas Muhammadiyah Magelang. Ia mengaku Muslim, walaupun entah salat atau tidak. Saat berkunjung ke desa Sendang Ayu Lampung Tengah (Kampung Transmigran penulis), disambut warga setempat di masjid.

Tiba waktu Zhuhur dan salat jamaah pun diselenggarakan. Tak ada pilihan bagi Holland kecuali mengikuti salat dan memilih tempat di samping penulis agar bisa meniru gerakan penulis dalam salat jamaah, katanya memberi alasan. Selesai salat, penulis katakan bahwa salat jamaah dalam keluarga Muhammadiyah itu sepi tidak heboh seperti di tempat lain, tanpa pujian yang dilantunkan dengan keras, tampak sepi dan hening. Justru karena suasana hening dan sepi itu, katanya, ia bisa merasakan nikmatnya salat seperti laku semedi yang sering ia lakukan.

Kisah-kisah sekilas itu bisa memberi apresiasi dokumen lama tentang jenis anggota Muhammadiyah yang disebut donatur dari pemeluk agama apa saja dan bangsa apa saja. Dari sini peluang dakwah bisa terbuka kepada siapa saja dari bangsa mana pun juga. Sesudah itu, terserah kepada

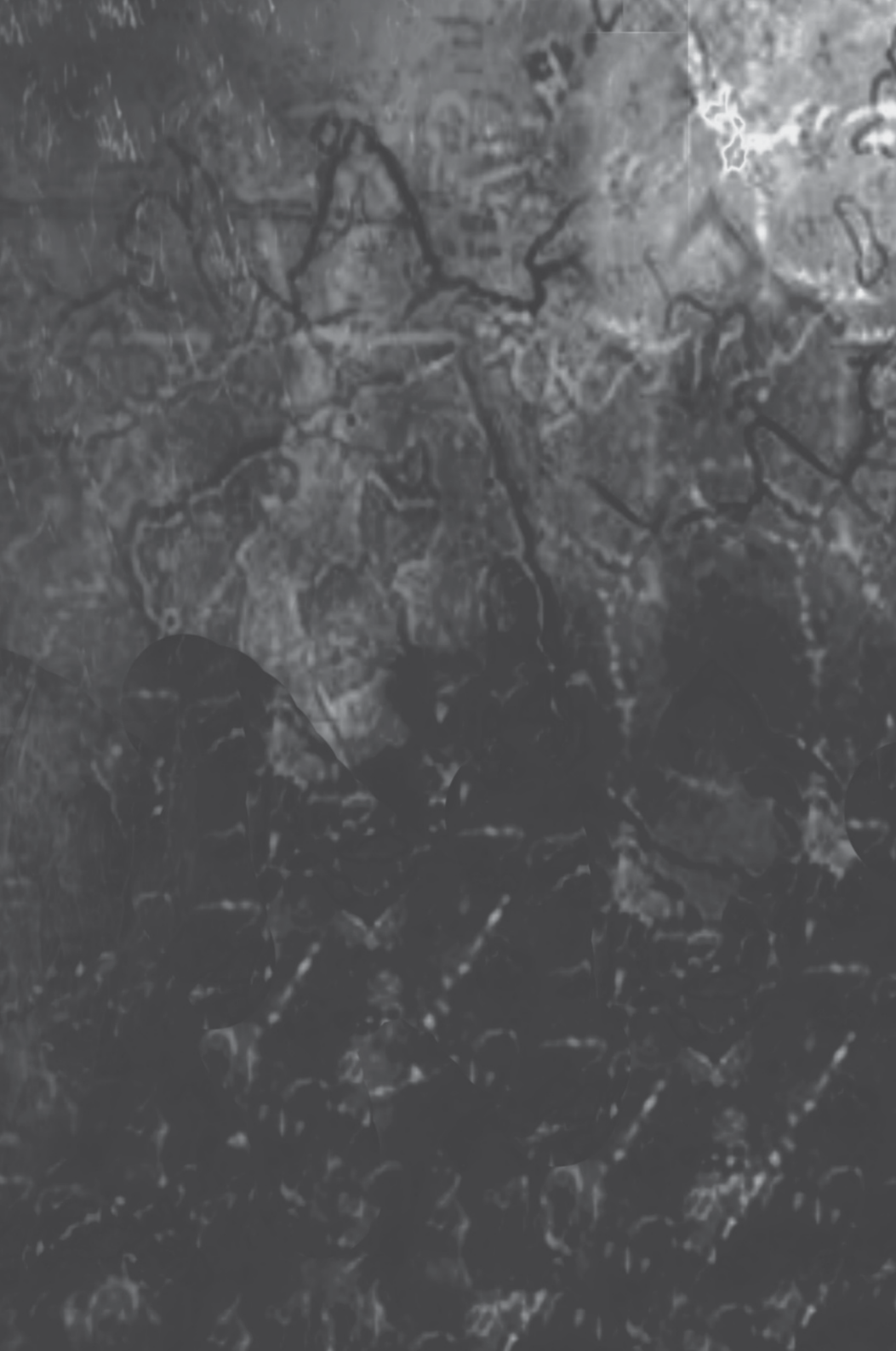
mereka yang bersangkutan apakah menjadi muslim yang baik atau tetap dalam keadaan semula. Persoalan penting yang selalu harus dilakukan ialah "jangan pernah bosan menampakkan wajah rahmah perilaku Islam".

Akhir dari semua usaha dakwah itu ialah penyerahan sepenuhnya pada kehendak atau takdir Tuhan, karena hanya Dialah yang menentukan seseorang memperoleh petunjuk atau tidak. Menir yang bersedia menjadi donatur itu mungkin merupakan langkah awal ia mengenal kebagusan Islam. Melalui proses kekaguman serupa atas gagasan dasar cinta-kasih yang dilihat dalam diri dan perilaku Kiai Ahmad Dahlan itulah seorang elite priyayi Jawa, dr. Soetomo kemudian menjadi aktivis Muhammadiyah.

Dalam banyak hal buku ini memberi informasi yang tampaknya berbeda dari keterangan yang selama ini kita miliki. Namun satu hal pasti, buku ini ditulis berdasar penelitian ilmiah dengan sejumlah bukti otentik dan data yang dapat dipertanggungjawabkan. Bagi aktivis gerakan ini selain selalu perlu meneguhkan doktrin persyarikatan secara konsisten, juga perlu bersikap kritis dan korektif sehingga bisa melihat segala sesuatu secara objektif dan jernih.

Sering kali kita dapati fakta seorang aktivis dari sebuah gerakan keagamaan merasa paling tahu tentang doktrin gerakan yang dianutnya daripada orang lain. Pemimpin Muhammadiyah misalnya sering kali merasa paling tahu tentang Muhammadiyah yang dipimpinnya, tentu seharusnya demikian, tapi dari mana dan apa sumber dari keyakinan tersebut tentu juga harus dapat

dipertanggungjwabkan. Buku ini adalah karya salah seorang aktivis Muhammadiyah yang mencoba membaca ulang dokumen-dokumen lama yang kini jarang disentuh oleh pimpinan Muhammadiyah. Salah satu penyebabnya karena dokumen-dokumen itu sudah sangat langka.

Karena itu penting aktivis Muhammadiyah membaca buku ini, terutama terkait bagaimana hubungan Muhammadiyah dengan tradisi Jawa atau Ke-Jawa-an. Dari buku ini kita bisa memperoleh kekayaan informasi yang berguna bagi peneguhan ideologi gerakan ini yang belakangan ini menjadi wacana publik persyarikatan. Bukan hanya berkaitan dengan tradisi Jawa tapi juga tradisi lokal yang menjadi kunci pembuka bagi komunikasi gerakan ini dengan rakyat kebanyakan.[]

Lampiran-Lampiran

Lampiran I: Muktamar-Muktamar Muhammadiyah

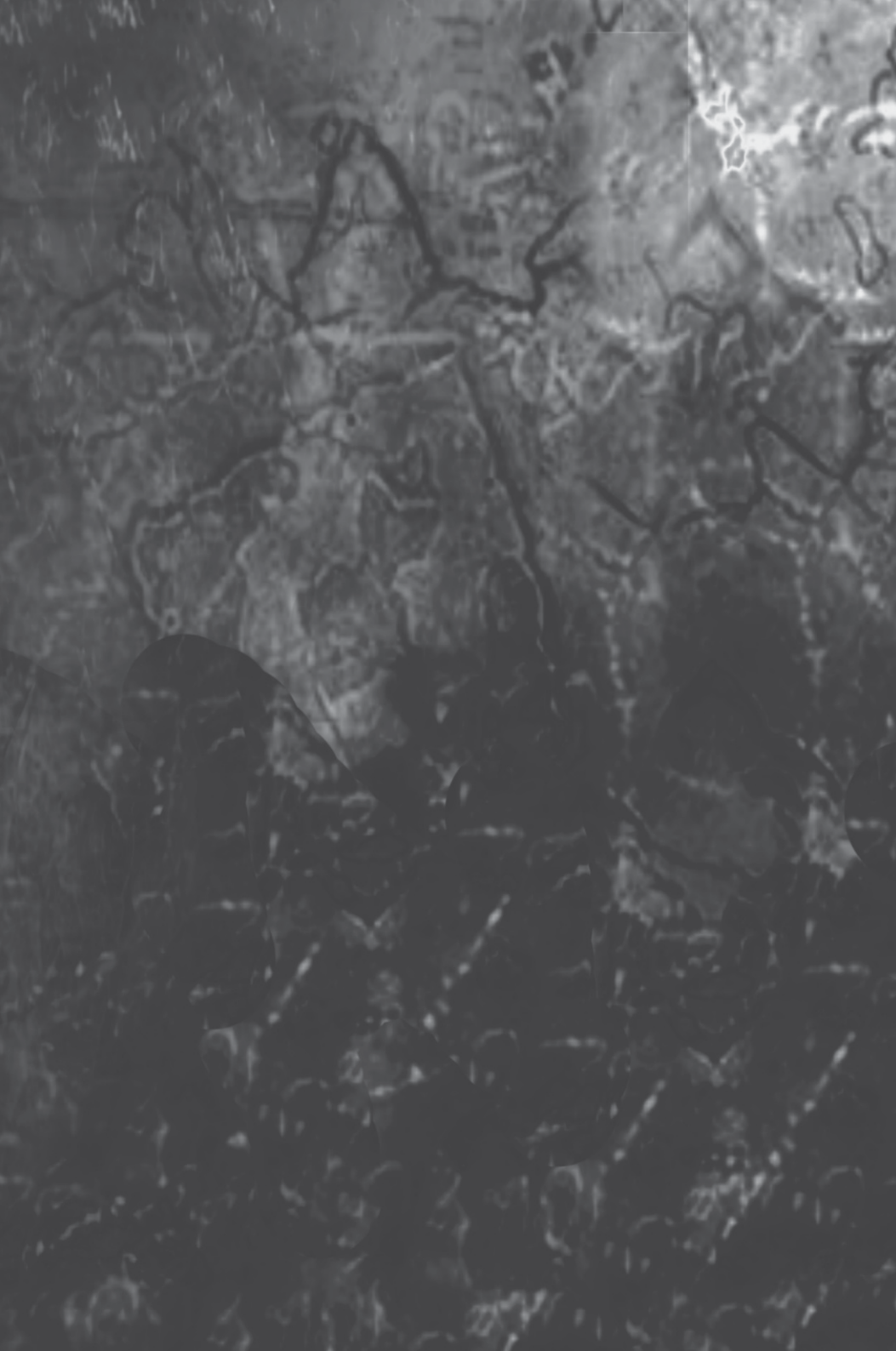
Muktamar	Nama	Tahun	Tempat	Keterangan
Muktamar ke-1	Algemeene Vergadering	1912	Yogyakarta	
Muktamar ke-2	Algemeene Vergadering	1913	Yogyakarta	
Muktamar ke-3	Algemeene Vergadering	1914	Yogyakarta	
Muktamar ke-4	Algemeene Vergadering	1915	Yogyakarta	
Muktamar ke-5	Algemeene Vergadering	1916	Yogyakarta	
Muktamar ke-6	Algemeene Vergadering	1917	Yogyakarta	
Muktamar ke-7	Algemeene Vergadering	1918	Yogyakarta	
Muktamar ke-8	Algemeene Vergadering	1919	Yogyakarta	
Muktamar ke-9	Algemeene Vergadering	1920	Yogyakarta	

Muktamar ke-10	Algemeene Vergadering	1921	Yogyakarta	
Muktamar ke-11	Jaarvergader-ing	1922	Yogyakarta	
Muktamar ke-12	Perkumpulan Tahunan	1923	Yogyakarta	
Muktamar ke-13	Congres ke-13	1924	Yogyakarta	
Muktamar ke-14	Congres (Rapat Besar) Tahunan ke-14	1925	Yogyakarta	
Muktamar ke-15	Congres ke-15	1926	Surabaya	
Muktamar ke-16	Congres ke-16	1927	Pekalongan	
Muktamar ke-17	Congres ke-17	1928	Yogyakarta	
Muktamar ke-18	Congres ke-18	1929	Solo	
Muktamar ke-19	Congres ke-19	1930	Bukittinggi	
Muktamar ke-20	Congres ke-20	1931	Yogyakarta	
Muktamar ke-21	Congres ke-21	1932	Makassar	
Muktamar ke-22	Congres ke-22	1933	Semarang	

Muktamar ke-23	Congres ke-23	1934	Yogyakarta	
Muktamar ke-24	Congres ke-24	1935	Banjar-masin	
Muktamar ke-25	Congres Se-perembat Abad	1936	Betawi	
Muktamar ke-26	Congres ke-26	1937	Yogyakarta	
Muktamar ke-27	Congres ke-27	1938	Malang	
Muktamar ke-28	Congres ke-28	1939	Medan	
Muktamar ke-29	Congres ke-29	1940	Yogyakarta	
Muktamar ke-30	Congres ke-30	1941	Purwokerto	Dibatalkan
Muktamar Luar Biasa	Congres Dharurat	1944	Yogyakarta	Pertemuan cabang di seluruh Jawa "Baru"
Muktamar Luar Biasa	Congres Dharurat	1946	Yogyakarta	Pertemuan cabang dan sub-cabang di seluruh Jawa dan Madura
Muktamar ke-31	Muktamar ke-1	1950	Yogyakarta	Yang pertama setelah Indo-nesia merdeka

Muktamar ke-32	Muktamar ke-32	1953	Purwokerto	
Muktamar ke-33	Muktamar ke-33	1956	Medan	
Muktamar ke-34	Muktamar ke-34	1959	Yogyakarta	
Muktamar ke-35	Muktamar ke-35	1962	Jakarta	
Muktamar ke-36	Muktamar ke-36	1965	Bandung	
Muktamar ke-37	Muktamar ke-37	1968	Yogyakarta	
Muktamar ke-38	Muktamar ke-38	1971	Ujungpan-dang	
Muktamar ke-39	Muktamar ke-39	1975	Padang	
Muktamar ke-40	Muktamar ke-40	1978	Ujungpan-dang	
Muktamar ke-41	Muktamar ke-41	1985	Surakarta	
Muktamar ke-42	Muktamar ke-42	1990	Yogyakarta	
Muktamar ke-43	Muktamar ke-43	1995	Aceh	
Muktamar ke-44	Muktamar ke-44	2000	Jakarta	
Muktamar ke-45	Muktamar ke-45	2005	Malang	

Lampiran 2: Daftar Ketua Umum Muhammadiyah

NO	NAMA	PERIODE
1	K.H. Ahmad Dahlan	1912-1923
2	K.H. Ibrahim	1923-1932
3	K.H. Hisjam	1932-1936
4	K.H. Mas Mansur	1936-1942
5	Ki Bagus Hadikusumo	1942-1953
6	Abdurrasjid Sutan Mansur	1953-1959
7	Muh. Junus Anies	1959-1962
8	K.H. Ahmad Badawi	1962-1968
9	K.H. Faqih Usman	1968
10	K.H. A.R. Fachruddin	1968-1990
11	K.H. Ahmad Azhar Basyir	1990-1994
12	Prof. M. Amien Rais	1994-1998
13	Prof. Ahmad Syafii Maarif	1998-2005
14	Prof. M. Din Syamsuddin	2005-2010

Daftar Pustaka

Alfian. *Muhammadiyah: The Political Behavior of a Muslim Modernist Organization Under Dutch Colonialism.* Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1989.

Ali, A. Mukti. "The Muhammadiyah Movement: A Bibliographical Introduction." Tesis master di Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, 1957.

Almanak Moehammadijah ke VI. Djokjakarta: Pengoeroes Besar Moehammadijah Bahagian Taman Poestaka, Tahoen Hijrah 1348 / 1929-1930 M. / 1860 Tahoen Djawa.

Almanak Moehammadijah ke IX. Djokjakarta: H.B. Moehammadijah Bg. Taman Poestaka, 1351 H. / 1932-1933 M.

Amrullah, Haji Abdul Malik Karim (HAMKA). *Moehammadijah Melaloei Tiga Zaman.* Soematera Barat: Markaz Idarah Moehammadijah, 1946.

-----. *Ajahku: Riwajat Hidup Dr. H. Abd. Karim Amrullah dan Perdjuangan Kaum Agama di Sumatera.* Jakarta: Widjaja, 1958.

-----. *Pengaruh Muhammad Abduh di Indonesia*. Djakarta: Bulan Bintang, 1961.

Anam, Choirul. *Pertumbuhan Perkembangan Nahdlatul Ulama.* Sala: Jatayu, 1985.

Angelino, A.D.A. de Kat. *Colonial Policy.* 2 vol. terj. G.J. Reiner. The Hague: M. Nijhoff, 1931.

Anies, Mohammad Junus. "Pemandangan di atas Kemadjuan Agama Islam dan Pergerakan Muhammadiyah Hindia Timur Tahun 1928" dalam *Almanak Muhammadiyah 1348 (1929-1930)*. No. VI. Pengoeroes Besar Moehammadijah Bahagian Taman Poestaka.

-------. *Pemandangan Agama Islam dan Kaoem Moeslimin.* Djogjakarta: Pengoeroes Besar Moehammadijah, bagian Taman Poestaka, 1929.

-------. *Kenalilah Pemimpin Anda.* Yogyakarta: P.P. Muhammadijah Majlis Pustaka, t.t.

Arifin, M.T. *Muhammadiyah: Potret Yang Berubah.* Surakarta: Institute Gelanggang Pemikiran Filsafat Sosial Budaya dan Kependidikan, 1990.

Asrofie, Yusron, M. *Kyai Haji Ahmad Dahlan, Pemikiran dan Kepemimpinannya,* Yogyakarta: Yogyakarta Offset, 1983.

Bachtiar, Harsya, W. "The Religion of Java: A Commentary." *Majalah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia.* No. 5 (1973).

Beardsmore, Hugo Baetens. "Culture and Stereotypes – Interaction Between Europe and Indonesia." Makalah disampaikan pada seminar oleh Kedutaan Besar Indonesia bertajuk *Indonesia's Cultural Diversity in Times of Global Change.* Brussels. 7 Desember 2002.

Beatty, Andrew. *Varieties of Javanese Religion: An Anthropological Account.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Beck, Herman. "Islamic Purity at Odds with Javanese Identity: The Muhammadiyah and the Celebration of the Garebeg

Maulud Ritual in Yogyakarta" dalam Jan Platvoet and Karel van der Toorn (eds.). *Pluralism and Identity: Studies in Ritual Behaviour.* Leiden: Brill, 1995.

Bellah, Robert N. "Cultural Identity and Asian Modernization." Makalah untuk *Cultural Identity and Modernization in Asian Countries: Proceedings of Kokugakuin University Centennial Symposium.* Institute for Japanese Culture and Classics, Kokugakuin University, 1983.

Benda, Harry J. *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam Under the Japanese Occupation 1942-1945.* Holland: Foris Publications, 1983.

-----. "Christiaan Snouck Hurgronje and the Foundation of Dutch Islamic Policy in Indonesia" dalam Ahmad Ibrahim and Sharon Siddique (ed.). *Reading on Islam in South East Asia.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985.

-----. "Christiaan Snouck Hurgronje and the Foundation of Dutch Islamic Policy in Indonesia" dalam *Continuity and Change in Southeast Asia: Collected Journal Articles of Harry J. Benda.* New Haven, Connecticut: Yale University Southeast Asia Studies, 1972.

Berita Tahunan Moehammadijah Hindia Timoer 1927. H.B. Moehammadijah, 1929.

Boeah Congres Minangkabau 1930. Jogjakarta: H.C. Congres Moehammadijah, 1930.

Boeah Congres Moehammadijah Seprempat Abad. Djogjakarta: Honfdcomite Congres Moehammadijah, 1936.

Boland, B.J., and Farjon, I. *Islam in Indonesia: A Bibliographical Survey.* Dordrecht: Holland, 1983.

Bouquet, Mary. "'You cannot be a Brahmin in the English Countryside.' The Partitioning of Status, and Its

Representation Within the Farm Family in Devon" dalam Anthony P. Cohen, *Symbolising Boundaries: Identity and Diversity in British Cultures,* (Manchester: Manchester University Press, 1986)

Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice.* Terj. Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

-----. *The Logic of Practice.* Terj. by Richard Nice. Cambridge dan Oxford: Polity Press bekerja sama dengan Blackwell Publishers, 1995.

Bousquet, G.H. *A French View of The Netherlands Indies.* Terj. Philip E. Lilenthal, London: Oxford University Press, 1940.

Bowie, Fiona. *The Anthropology of Religion: An Introduction.* Oxford: Blackwell Publishers, 2001.

Castles, Lance. *Religion, Politics, and Economic Behavior in Java: The Kudus Cigarette Industry.* Yale University, Southeast Asia Studies, Cultural Report Series No. 15, 1967.

Dahlan, Ahmad K.H. "Kesatuan Hidup Manusia" dalam Abdul Munir Mulkhan, ed. *Pesan-pesan Dua Pemimpin Besar Islam Indonesia, Kyai Haji Ahmad Dahlan dan Kyai Haji Hasyim Asy'ari.* Yogyakarta: PT Persatuan, 1986.

-----. "The Unity of Human Life" dalam Charles Kurzman ed. *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook.* New York: Oxford University Press, 2002.

Darban, Ahmad Adabi. *Sejarah Kauman: Menguak Identitas Kampung Muhammadiyah.* Yogyakarta: Terawang, 2000.

Darban, Ahmad Adaby, et. al. *Kraton Jogja: The History and Cultural Heritage.* Jakarta: Kraton Ngayogyakarta Hadiningrat dan Indonesia Marketing Association, 2002.

Day, Clive. *The Policy and Administration of the Dutch in Java.* New York: The Macmillan Company, 1904.

van Dijk, Kees. “Sarongs, Jubbahs, and Trousers: Appearance as a Means of Distinction and Discrimination” dalam *Outward Appearances: Dressing State and Society in Indonesia.* ed. Henk Schulte Nordholt. Leiden: KITLV Press, 1997.

-----. “The Indonesian Archipelago from 1913 to 2013: Celebrations and Dress Codes Between International, Local, and Islamic Culture” dalam *Islam in the Era of Globalization: Muslim Attitudes towards Modernity and Identity.* ed. Johan Meuleman. Jakarta: INIS, 2001.

Djamil, Fathurrahman. *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah.* Jakarta: Logos, 1995.

Eickelman, D. “The Study of Islam in Local Contexts” dalam *Contributions to Asian Studies* 17: 1-16, 1982.

Endraswara, Suwardi. *Metodologi Penelitian Kebudayaan.* Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2003.

ESL Terminology dalam http://www.educ.wsu.edu/esl/ESLterms.html. Diakses pada 22 Desember 2003.

Evans-Pritchard, E. E. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande.* Oxford: Clarendon Press, 1976.

Federspiel, Howard M. “The Muhammadijah: A Study of an Orthodox Islamic Movement in Indonesia” dalam *Indonesia,* No. 10, Oktober, 1970.

-----. *Islam and Ideology in the Emerging Indonesian State: The Persatuan Islam (PERSIS), 1923 to 1957.* Leiden: E.J. Brill, 2001.

Furnival, J.S. *Colonial Policy and Practice: A Comparative Study of Burma and Netherlands India.* Cambridge: Cambridge University Press, 1948.

Geertz, Clifford. "Modernization in A Muslim Society: The Indonesian Case" dalam Robert N. Bellah, ed. *Religion and Progress in Modern Asia.* New York: The Free Press, 1965.

-------. *The Religion of Java.* Chicago: University of Chicago Press, 1976.

Goebahan Congress Moehammadijah ke 24 di Kalimantan (Bandjarmasin). Disiapkan oleh Radjab Gani. Soerabaja: M.S. Ibrohim, 1932.

Gunawan, Restu, ed. *Tokoh-tokoh Pemikir Paham Kebangsaan: Ir. Soekarno dan K.H. Ahmad Dahlan.* Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, 1999.

Haanie, A.D. *Islamisme dan Materialisme.* Djogjakarta: Drukkerij PPPB, 1934 H.

Hadikusuma, Djarnawi. *Matahari-matahari Muhammadiyah: Dari K.H.A. Dahlan Sampai dengan K.H. Mas Mansur.* Volume pertama. Edisi kedua. Yogyakarta: Persatuan, 1978.

Hadjid, K.R.H. *Falsafah Ajaran K.H. Ahmad Dahlan.* Yogyakarta: Siaran, t.t.

-------. *Ajaran K.H.A. Dahlan dengan 17 Kelompok Ayat-ayat Al-Qur'an*. Yogyakarta: Al-Hikmah, 1977.

Himpunan Putusan Madjlis Tardjih Muhammadijah. Edisi kedua. Jogjakarta dan Djakarta: P.P. Muhammadijah, 1390/1971.

Hiqmah, Nor. *H.M. Misbach: Sosok dan Kontroversi Pemikirannya.* Yogyakarta: Yayasan Litera Indonesia, 2000.

Hodgson, Marshall G. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization.* Volume dua (dari tiga volume). Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Ingelson, John. *In Search of Justice: Workers and Unions in Colonial Java, 1808-1926.* Singapore: Oxford University Press, 1986.

Jainuri, Achmad. *The Formation of The Muhammadiyah's Ideology 1912-1942.* Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 1999.

Joyokusumo, G.B.P.H. Jakarta. Wawancara, 30 Januari 2003.

Kaptein, N.J.G. *Muhammad's Birthday Festival: Early History in the Central Muslim Lands and Development in the Muslim West until the 10th/16th Century.* Leiden: E.J. Brill, 1993.

-----. *The Muhimmât al-Nafâ'is: a Bilingual Meccan Fatwa Collection for Indonesian Muslims from the End of the Nineteenth Century.* Jakarta: INIS, 1997.

-----. "European Dress and Muslim Identity in the Netherlands East Indies." Makalah Kongres Internasional *Religious Change in Pluralistic Contexts* yang diadakan oleh Leiden Institute for the Study of Religions (LISOR) di Leiden, Belanda. 28-30 Agustus 2003.

Karim, M. Rusli. "Gagasan KH. Ahmad Dahlan: Banyak yang Belum Dioperasionalkan" dalam Rusli Karim, ed., *Muhammadiyah dalam Kritik dan Komentar.* Jakarta: Rajawali Press, 1986.

Kartini, Raden Adjeng. *Letters of a Javanese Princess.* Diterjemahkan dari bahasa Belanda oleh Agnes Louise Symmers dan diedit dan diberi pengantar oleh Hildred Geertz. New York: W.W. Norton, 1964.

Kartodirdjo, Sartono. *The Peasants' Revolt of Banten in 1988, Its Condition, Course and Sequel: A Case Study of Social Movements in Indonesia.* 'S-Gravenhage: N.V. De Nederlandsche Boek- en Steendrukkerij v/h H. L. Smits, 1966.

Koentjaraningrat. *Javanese Culture.* Oxford: Oxford University Press, 1985.

van Koningsveld, Sjoerd. "Between Communalism and Secularism: Modern Sunnite Discussions on Male Head-

Gear and Coiffure" dalam Jan Platvoet dan Karel van der Toorn (ed.). *Pluralism and Identity: Studies in Ritual Behaviour.* Leiden: Brill, 1995.

Kumar, Ann. "Javanese Court Society and Politics in the Late Eighteenth Century: The Record of a Lady Soldier" dalam *Indonesia.* No. 29. 1980.

-----. *The Diary of a Javanese Muslim: Religion, Politics and the* Pesantren *1883-1886.* Canberra, Faculty of Asian Studies, Australian National University, 1985.

Kuntowijoyo. "Pengantar" dalam Alwi Shihab. *Membendung Arus: Responss Gerakan Muhammadiyah terhadap Misi Kristen di Indonesia.* Bandung: Mizan, 1998.

-----. *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental.* Bandung: Mizan, 2001.

Laffan, Michael Francis. *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia, The Umma Below the Winds.* London: RoudledgeCurzon, 2003.

Mansoer, Kjai M. *Risalah Tauhid dan Sjirik.* Surabaja: Peneleh, t.t. (1949 ?).

-----. *Risalah Tauhid dan Sjirik.* Surabaja: Peneleh, 1970.

Mangkoeto, S.J. Soetan. *Pedoman Penjiaran Moehammadijah.* Ditashihkan oleh j.m. A.R. Soetan Mansoer. Padang Pandjang: Hadji Abdoellah Noer, 1936.

Mehden, Fred R. Von Der. *Religion and Nationalism in Southeast Asia: Burma, Indonesia, The Philippines.* Madison: The University of Wisconsin Press, 1963.

Muhaimin, A.G. "The Islamic Traditions of Cirebon: Ibadat and Adat Among Javanese Muslims." Disertasi doktoral. Canberra: The Australian National University, 1995.

Mulkhan, Abdul Munir. *Warisan Intelektual KH. Ahmad Dahlan dan Amal Muhammadiyah.* Yogyakarta: Percetakan Persatuan, 1990.

-----. *Islam Murni dalam Masyarakat Petani.* Yogyakarta: Bentang, 2000.

Nagazumi, Akira. *The Dawn of Indonesian Nationalism: The Early Years of the Budi Utomo, 1908-1918.* Tokyo: Institute of Developing Economies, 1972.

Nakamura, Mitsuo. *The Crescent Arises over the Banyan Tree.* Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1993.

van Niel, Robert. *The Emergence of the Modern Indonesian Elite.* Leiden: KITLV, 1984.

Noer, Deliar. *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942.* Singapore: Oxford University Press, 1973.

Peacock, James L. *Muslim Puritans: Reformist Psychology in South East Asian Islam.* Berkeley: University of California, 1978.

-----. "Dahlan and Rasul: Indonesian Muslim Reformers" dalam A.L. Becker dan Aram A. Yengoyan (ed.). *The Imagination of Reality: Essays in Southeast Asian Coherence System.* Norwood, New Jersey: Ablex Publishing Corporation, 1979.

-----. *Gerakan Muhammadiyah: Memurnikan Ajaran Islam di Indonesia.* Jakarta: Cipta Kreatif, 1986.

-----. *Purifying the Faith: The Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam.* Arizona: Arizona State University, 1992.

Panggoegahing Islam. Soerakarta: Pimpinan Moehammadijah Soerakarta, Bagian Taman Poestaka, 1928.

Penders, C.L.M. *Indonesia: Selected Documents on Colonialism and Nationalism, 1830-1942.* Brisbane: University of Queesland Press, 1977.

Pitt-Rivers, Julian. "The Stranger, the Guest and the Hostile Host: Introduction to the Study of the Laws of Hospitality" dalam J.G. Peristiany. *Contributions to Mediterranean Sociology: Mediterranean Rural Communities and Social Change.* Paris-The Hague: Mouton & Co, 1968.

Poensen, C. "Letters about Islam from the Country Areas of Java, 1886" dalam *Indonesia. Selected Documents on Colonialism and Nationalism, 1830-1942.* ed. dan terj. Christian Lambert Maria Penders. St. Lucia, Queensland: University of Queensland Press, 1977.

Profile of Muhammadiyah: Muhammadiyah Facing the Global Era. ed. Agus Basri et. al. Jakarta: Bank Persyarikatan, 2003.

Programma dan Agenda Congres Moehammadijah ke-XVIII jang Terbesar di Solo. Solo: Comite van Ontvangst Congres Moehammadijah, 1929.

Puar, Yusuf Abdullah. *Perjuangan dan Pengabdian Muhammadiyah.* Jakarta: Pustaka Antara, 1989.

Qaidah Moehammadijah Bahagian Hizboel Wathan Hindia Timoer. Jogjakarta: H.B. Moehammadijah, 1927 (?).

Qaidah Moehammadijah Bahagian Taman Poestaka. Jogjakarta: H.B. Moehammadijah, 1929.

Reglement Moehammadijah Bahagian P.K.O. Jogjakarta: H.B. Moehammadijah, 1927 (?).

Redfield, Robert. *The Primitive World and Its Transformation.* Ithaca: Cornell University Press, 1953.

Ricklefs, M.C. "Six Centuries of Islamization in Java" dalam *Conversion to Islam.* ed. Nehemia Levtzion. New York: Holmes & Meier Publishers, 1979.

-----. "Islam and The Reign of Pakubuwana II, 1726-49" dalam *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society: A Festschrift*

in Honour of Anthony H. Johns. Diedit oleh Peter G. Riddell dan Tony Street. Leiden: Brill, 1997.

-----. *The Seen and Unseen Worlds in Java, 1926-1949: History, Literature and Islam in the Court of Pakubuwana II.* Honolulu: Allen & Unwin dan Univeristy of Hawai'i Press, 1998.

-----. "Pengaruh Agama Islam terhadap Budaya Jawa, Terutama pada Abad ke-XIX: Dasar Programa Penelitian Kerjasama dengan Perpustakaan Nasional RI." Makalah untuk seminar *Kebudayaan Jawa,* dokumentasi *Jawa Milist.* Oktober 2000.

-----. "Culture, Ethnicity, and Religion as Process: Inter-Culturality as the Key to the Future" dalam *Kultur: The Indonesian Journal for Muslim Cultures,* Vol. I, No. I, 2000.

Roff, William R. "Islam Obscured? Some Reflections on Studies of Islam and Society in Southeast Asia" dalam *Archipel,* 29, no. 1, 1985.

Safwan, Mardanas and Sutrisno Kutoyo. *K.H. Akhmad Dahlan.* Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 1999.

Said, Edward W. *Orientalism.* New York: Vintage Books, 1979.

Salam, Solichin. *K.H. Ahmad Dahlan: Tjita-tjita dan Perdjuangannja.* Djakarta: Depot Pengadjaran Muhammadijah, 1962.

-----. *K.H. Ahmad Dahlan: Reformer Islam Indonesia.* Djakarta: Djaja Murni, 1963.

-----. *Muhammadijah dan Kebangunan Islam di Indonesia.* Djakarta: N.V. Mega, 1965.

Salam, Junus. *K.H.A. Dahlan: Amal dan Perdjoangannja.* Djakarta: Depot pengadjaran Muhammadijah, 1968.

Shihab, Alwi Abdurrahman. "The Muhammadiyah Movement and Its Controversy with Christian Mission in Indonesia." Disertasi doktor. Temple University, 1995.

-----. *Membendung Arus: Responss Gerakan Muhammadiyah terhadap Misi Kristen di Indonesia.* Bandung: Mizan, 1998.

Shairaishi, Takashi. *An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912-1926.* Ithaca dan London: Cornell University Press, 1990.

Smart, Ninian. *Dimensions of the Sacred, an Anatomy of the World's Beliefs.* London: HarperCollinPublishers, 1996.

Soebardi, S. *The Book of Cabolek.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1975.

-----. "Santri-Religious Elements as Reflected in the Book of Tjĕntini" dalam *BKI,* No. 127, 1971.

Soedja', H. *Muhammadiyah dan Pendirinya.* Yogyakarta: P.P. Muhammadiyah, Majlis Pustaka, 1989.

Soedjatmoko. *Etika Pembebasan, Pilihan Karangan tentang: Agama, Kebudayaan, Sejarah dan Ilmu Pengetahuan.* Jakarta: LP3ES, 1996.

Soengoeting Moehammadijah. Moehammadijah 1927.

Stahl, Paul H. "Classification of Names and Identities" dalam Paul H. Stahl, *Name and Social Structure: Examples From Southeast Europe.* Terj. Carvel de Bussy. Boulder: East European Monographs, 1998.

Statuten dan Huishoudelijk Reglement Moehammadijah serta Qa'idah bahagian-bahagiannja dan Oeroesan-oeroesan Bhagian 'Aisjijah. Djogjakarta: Hoofdcomite Moehammadijah, 1935.

Steenbrink, Karel A. *Dutch Colonialism and Indonesian Islam.* Amsterdam: Rodopi B.V., 1993.

Suminto, H. Aqib. *Politik Islam Hindia Belanda: Het Kantoor voor Inlandsche Zaken.* Jakarta: LP3ES, 1985.

Supadjar, Damardjati. *Filsafat Sosial Serat Sastra Gending.* Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001.

Suryo, Djoko. "Tradisi Santri dalam Historiografi Jawa: Pengaruh Islam di Jawa." Makalah untuk seminar *Kebudayaan Jawa* yang diselenggarakan oleh *Jawa Milist.* Oktober 2000.

Susmono, Ki Enthus. "Membumikan Wayang pada Al-Quran." Makalah untuk *Halaqah Tarjih: Dialektika Agama dan Pluralitas Budaya Lokal.* Pusat Studi Budaya UMS, Majlis Tarjih PP Muhammadiyah dan Ford Foundation. Surakarta. 5-7 Maret 2002.

Tanfidz Hoofdbestuur Moehammadijah: Boeah Congres Moehammadijah XXIII (Mengandung Poetoesan Congres Moehammadjah ke 15 Sampai ke 23). Edisi kedua. Djogjakarta: Hoofdcomite Congres Moehammadijah, 1938.

Verslag "Moehammadijah" di Hindia Timoer Tahoen ke X (Januari-December 1923), Djogjakarta (Djawa): Pengoeroes Besar Moehammadijah, 1924.

Von der Mehden, Fred R. *Religions and Nationalism in Southeast Asia.* Medison: University of Wisconsin, 1963.

Wiegers, Gerard. "Language and Identity: Pluralism and the Use of Non-Arabic languages in the Muslim West" dalam Jan Platvoet dan Karel van der Toorn (ed.). *Pluralism and Identity: Studies in Ritual Behaviour.* Leiden: Brill, 1995.

Woodward, Mark. *Islam in Java: Normative Piety and Mysticism in the Sultanate of Yogyakarta.* Tucson: University of Arizona Press, 1989.

-----. *Toward a New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Islamic Thought.* Arizona: Arizona State University, 1996.

-----. "The *Slametan*: Textual Knowledge and Ritual Performance in Central Javanese Islam." In *History of Religions.* 28 no. I:54-89, 1998.

Yusuf, M. Yunan. *Pandangan Teologi K.H. Ahmad Dahlan.* Jakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Lembaga Pengkajian dan Pengembangan, 1995.

Indeks

B

C

D

I

J

K

L

M

N

O

P

R

S

T

U

V

W

Y

Z

... buku ini berhasil menunjukkan dengan sangat bagus *the other side of Muhammadiyah*: Muhammadiyah Jawa... Temuan Burhani ini membuktikan bahwa Muhammadiyah bukanlah entitas paham keagamaan yang homogen dan monolitik, melainkan memiliki spektrum pemahaman yang sangat luas: dari Muhammadiyah Al-Ikhlas yang cenderung kaku sampai Marmud (Marhainis Muhammadiyah) atau Munas (Muhammadiyah Nasionalis)... Dimensi Jawa ternyata sangat menonjol dalam gerakan Muhammadiyah.

—Hajriyanto Y. Thohari
Wakil Ketua MPR-RI 2009-2014

It is often assumed that from its very beginnings in 1912 the Muhammadiyah movement was propagating a universal and puritan brand of Islam... the author studies the Muhammadiyyah movement with a fresh and independent outlook and demonstrates that this assumption does not hold true... Only, after the Muhammadiyyah movement began to spread outside Java in the 1930-s the movement started to distance itself from this initial positive attitude, for instance under the influence of the Minangkabau-based Muslim scholar Haji Rasul.

—Nico J.G. Kaptein,
Professor of Islamic Studies Leiden University, the Netherlands

Ahmad Najib Burhani sedang menempuh program Ph.D. di Universitas California–Santa Barbara, Amerika Serikat. Setelah rampung S1 di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, dia meraih gelar M.A. di bidang *Islamic Studies* dari Universitas Leiden, Belanda, dan M.Sc. dalam *Social Research Methods & Statistics* dari Universitas Manchester, Inggris.

Dia merupakan peneliti di Puslit Kemasyarakatan dan Kebudayaan, LIPI (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia). Di antara buku yang telah diterbitkan adalah *Islam Dinamis* (Jakarta: Kompas, 1999) dan *Sufisme Kota* (Jakarta: Serambi, 2001). Blog: http://muhammadiyahstudies.blogspot.com/

… dalam diri Ahmad Dahlan, Islam dan kejawaan menjadi entitas tunggal… Muhammadiyah adalah Islam varian Jawa yang paling otentik… Buku ini wajib dibaca oleh mereka yang ingin melihat dialektika Muhammadiyah dengan tradisi lokal Indonesia, satu aspek yang sering dilewatkan para pengkaji gerakan ini. Alih-alih melihat pengaruh budaya Indonesia, banyak peneliti yang terlalu terfokus melacak pengaruh Timur Tengah, terutama Wahhabi, terhadap Muhammadiyah…

—M. Din Syamsuddin
Ketua Umum PP Muhammadiyah 2005-2010

Burhani significantly revises anachronistic understandings of the movement that cast it as puritanically hostile to Javanese culture. Burhani shows us that the impetus for Islamic renewal came in large part from Javanese elites deeply involved in traditional court culture, and they undertook that renewal not to expunge Javanese culture from Islamic practice but to promote the distillation of what they saw as Javanese culture's Islamic essence. Burhani's reconstruction of the early days of the Muhammadiyah in Java adds to a growing literature that appreciates the specificities of particular historical moments in Javanese apprehensions of Islam.

—Julia D. Howell
Professor of Anthropology Griffith University, Australia

Sering kali kita dapati fakta seorang aktivis dari sebuah gerakan keagamaan merasa paling tahu tentang doktrin gerakan yang dianutnya daripada orang lain… tapi dari mana dan apa sumber dari keyakinan tersebut tentu juga harus dapat dipertanggungjawabkan. Buku ini… mencoba membaca ulang dokumen-dokumen lama yang kini jarang disentuh oleh pimpinan Muhammadiyah…. ditulis berdasar penelitian ilmiah dengan sejumlah bukti otentik dan data yang dapat dipertanggungjawabkan. Karena itu penting aktivis Muhammadiyah membacanya, terutama terkait bagaimana hubungan Muhammadiyah dengan tradisi Jawa atau Ke-Jawa-an.

—Abdul Munir Mulkhan
Profesor Pendidikan Islam UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta

Al-Wasat Publishing House adalah divisi penerbitan Al-Wasat Foundation; lembaga yang bergerak dalam bidang pengkajian, pengembangan dan penyebaran gagasan pemikiran keislaman yang moderat dan berkemajuan.

ISBN: 978-979-19415-9-4

AL-WASAT

9 789791 941594 >